Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade

Coleção

As origens do pensamento ocidental

A coleção Archai é espelho do trabalho do grupo Archai: as origens do pensamento ocidental, agora promovido a Cátedra UNESCO Archai. Há mais de dez anos, desde 2001, o grupo Archai – desde 2011 Cátedra UNESCO Archai – promove investigações, organiza seminários e publicações (entre eles a revista Archai) com o intuito de estabelecer uma metodologia de trabalho e de constituir um espaço interdisciplinar de reflexão filosófica sobre as origens do pensamento ocidental. A presente coleção – parte do selo editorial Annablume Clássica – quer contribuir para a divulgação no Brasil de produções editoriais que busquem compreender, a partir de uma perspectiva cultural mais ampla, nossas origens. Nesse sentido, visando uma apreensão rigorosa do processo de formação da filosofia, e, de modo mais amplo, do pensamento ocidental, as obras que aqui são apresentadas procuram confrontar uma tradição excessivamente presentista de contar a história do processo de formação da cultura ocidental. Notadamente daquela que pensa a filosofia como um saber "estanque", independente das condições de possibilidade históricas que permitiram a aparição desse tipo de discurso. Enraizando o "nascimento da filosofia" na cultura antiga, contrapondo-se às lições de uma historiografia filosófica racionalista que, anacronicamente, projeta sobre o contexto grego valores e procedimentos de uma razão instrumental estranha às múltiplas formas do logos antigo, a coleção Archai pretende contribuir para o lançamento de um olhar novo sobre os primórdios do pensamento ocidental, em busca de novos caminhos hermenêuticos de nossas identidades intelectuais, éticas, artísticas e culturais.

Conheça os títulos desta coleção no final do livro.

Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade

EUDORO DE SOUSA

EDIÇÃO
MARCUS MOTA E GABRIELE CORNELLI

APRESENTAÇÃO E NOTAS
MARCUS MOTA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

S725 Sousa, Eudoro de (1911 – 1987).
Catábases: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade. / Eudoro de Sousa. Edição de Marcus Mota e Gabriele Cornelli. Apresentação e notas de Marcus Mota. – São Paulo: Annablume Clássica, 2013. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental).
14x21 cm; 216 p.

Apoio da Cátedra UNESCO Archai: as origens do pensamento ocidental – Universidade de Brasília.

ISBN 978-85-391-0538-0

1. Filosofia. 2. História da Filosofia. 3. Filosofia Antiga. 4. Antiguidade. 5. Mitologia. 6. Catábase. 7. Fenomenologia. 8. Etnologia. 9. Literatura Grega. 10. Análise Literária. I. Título. II. Série. III. Selo Annablume Clássica. IV. Mota, Marcus. V. Cornelli, Gabriele.

CDU 101
CDD 100

Catalogação elaborada por Ruth Simão Paulino

CATÁBASES: ESTUDOS SOBRE VIAGENS AOS INFERNOS NA ANTIGUIDADE

Projeto, Produção e Capa
Coletivo Gráfico Annablume

Revisão científica
Reinholdo Aloysio Ullmann

Revisão técnica
Elisa Franca e Ferreira

A presente obra contou com o apoio da Cátedra UNESCO Archai: as origens do pensamento ocidental - Universidade de Brasilia

1ª edição: junho de 2013

ANNABLUME editora . comunicação
Rua M.M.D.C., 217 . Butantã
05510-021 . São Paulo . SP . Brasil
Tel. e Fax. (011) 3539-0226 – Televendas 3539-0225
www.annablume.com.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO
REESCREVENDO TEXTOS

O que ora se publica deve-se a uma confluência de esforços, desejos e sonhos. Já havia se tornado lendário um curso ministrado na década de 60 do século passado por Eudoro de Sousa em seu agora mítico Centro de Estudo das Línguas e Culturas Clássicas (CEC) na Universidade de Brasília. Após a dissolução do CEC, ex-alunos de Eudoro comentavam sobre o curso com seus alunos e assim a fama perdurava.

Vamos à narrativa dos acontecimentos que precederam esta edição: em 2012, em mais uma tentativa de reeditar a obra *Filosofia Grega,* entrei em contato com a esposa do querido Fernando Bastos[1]. Ela gentilmente me entregou os materiais de cursos de Eudoro que Fernando Bastos guardava com muito cuidado. Entre os

1. Relato e discuto essa epopéia editorial ainda inacabada em meu artigo: MOTA, Marcus (2012). "Entre Livros e Eudoro: Relato de algumas experiências"; In. Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental, v. 8, pp. 57-74.

documentos que tive acesso, temos: fotos, fotocópias de textos publicados, e um conjunto de cursos apostilados: um curso de língua grega, um curso de introdução ao estudo do teatro grego e o mais esperado de todos – "O Tema do Inferno nas Literaturas Clássicas: das catábases: Sumero-Acadianas até Dante Alighieri".

Confesso que fiquei muito emocionado ao ter em minhas mãos este material. Como ex-aluno de ex-alunos de Eudoro, em minha imaginação criara-se um curso paralelo, fruto da oralidade. Agora estava diante de uma documentação a ser editada.

A pasta com o curso encerra cinco blocos de textos com o que Eudoro denomina de 'sumários'. Estes blocos de textos reúnem os sumários, ou apostilas, do curso. Ao todo temos seis sumários e um conjunto de traduções de textos sumero-acadianos que seriam, entre outros, materiais do curso.

A denominação 'sumário' evidencia o gênero e o público ao qual se destinam estas apostilas: são textos de acompanhamento das lições orais assim como orientações para o próprio ministrante do curso. Trata-se de uma organização de fontes e reflexões para orientar futuros empreendimentos. Ou seja, embora em muitos momentos o texto se articule para uma publicação impressa, em outros há toda uma preocupação e um estilo direcionados a assinalar posteriores desdobramentos.

Sendo assim, sem o tempo e o espaço de uma publicação de fôlego, Eudoro "sumariza" aspectos do tema que vai tratar.

Mas entre sumarizar e resumir superficialmente há uma grande diferença. No tratamento que Eudoro dis-

pensa ao tema, temos de fato diversas questões conexas, o que transforma o material que ora se publica em uma propedêutica a pesquisas de alto nível em humanidades. Assim, de algo aparentemente tão específico (narrativas míticas ou mitificadas de viagens a mundos subterrâneos), passando por disciplinas com métodos tão específicos (Filologia, História da religião), chegamos à experiência de transformação da erudição em seu autoesclarecimento. Não se trata apenas de um curso sobre um tema e sim a problematização do modo como podemos organizar, produzir e transmitir conhecimento. A amplitude do tema está ligada à amplitude de seu tratamento.

Nesse ponto, as viagens narradas pelos mitos incutem outras viagens, complementares périplos para quem os reimagina e estuda.

Corroborando tais reflexões preliminaries, temos a própria obra de Eudoro. O primeiro sumário assim propõe o que virá: "Propósito do curso: comemoração do sétimo centenário do nascimento de Dante (n. 1265)/ Importância da matéria: ainda que um curso semestral na Universidade deva ser monográfico, torna-se necessário que o assunto seja de natureza tal, que abra perspectivas para uma visão bem ampla do que se sabe e do que se pode vir a saber acerca da cultura greco-latina. Será este o caso para o tema proposto?".

Note-se que Eudoro registra ao mesmo tempo a informação e o comentário. O curso é proposto na esteira de uma efeméride. O evento no tempo pretérito é impulso para uma ação atual. Tal procedimento explicita parte do *modus operandi* e dos pressupostos de Eudoro:

o estudo e a compreensão do passado não se realiza na projeção de mundos autocontidos.

Continuando: ao correlacionar mundos históricos diversos, Eudoro interroga-se sobre um horizonte amplo que conecta momentos separados no tempo, mas aproximados pelas questões que os correlacionam. Assim, abre-se e inicia-se um processo de acumulações, de abertura a simultâneas referências, que acaba por trazer para o primeiro plano a continuidade e a transmissão do conhecimento: a ideia mesma de universidade. Que tipo de formação precisamos para que grandes problemas sejam identificados e estudados, tanto nos seus detalhamentos específicos, quanto em suas implicações teorico-metodológicas?

Ora, o curso proposto a partir da efeméride procura promover o espaço de sala de aula a um fórum de discussão e apresentação de propostas que colocam em cena a reversibilidade da produção de conhecimento: quando se analisa uma problemática, um tema, um alvo observacional, faz-se também necessário analisar e problematizar as condições mesmas pelas quais este tema ou alvo observacional é estudado. Em outras palavras: o empenho de se conhecer algo é proporcional ao esclarecimento dos pressupostos do intérprete. Essa reversibilidade é que demarca o diferencial de Eudoro: sua transformação de *scholar* em pensador.

Na verdade, Eudoro não produziu alguns dos típicos produtos de um *scholar* em Estudos clássicos, como, por exemplo, edições críticas/textuais de obras da tradição greco-romana. A obra que mais se aproxima disso é sua tradução e comentário de a *Poética* de Aristóteles.

Se acompanharmos as publicações de Eudoro, há um deslocamento progressivo para o ensaísmo e não para a realização de produtos acabados da erudição filológica[2]. Nesse sentido, ele parte da Filologia e ruma para além dela, e não para a negar, mas inseri-la e se inserir em um complexo conjuto de questões, métodos e reflexões. De fato, Eudoro se desloca para um outro campo, para um intercampo, do qual este livro sobre a catábases é documento. E que intercampo é este que transforma um curso semestral a partir de uma efeméride em oportunidade para se discutir questões e métodos nas "Ciências da Antiguidade"?

A pista para isso está no encontro entre o caráter polifacético do modo como este livro/seminário foi construído e a carreira de Eudoro. Não é de se estranhar que os primeiros textos publicados de Eudoro marquem a diversidade de interesses e a amplitude de temas que o acompanharam. Seguindo cronograma de sua bibliografia ativa, temos[3]:

> 1 – "Fragmentos de Novalis"; In. Revista presença, série II, n. 2 , 1940, pp. 73-78[4];

2. "Retomo e expando", argumentação presente em meu artigo: MOTA, Marcus (2012). "Entre Livros e Eudoro: Relato de algumas experiências"; In. Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental, v. 8, pp. 57-74.
3. Sigo ordenação proposta por: DOMINGUES, Joaquim (2000). *Origem da poesia e da mitologia e outros ensaios dispersos.* Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa.
4. Eudoro publica na fase final da revista, que havia sido lançada em Coimbra em 1927, e encerrou seus trabalhos em 1940, tendo publicado 54 edições.

2 – "Incapacidade especulativa dos portugueses"; In. Diário Popular Ano 1, ns. 100 e 131, Lisboa, 3 jan e 4 fev, 1943;
3 – Tradução do artigo de C. F. Freiherr e Karl Friedrich von Wizsäcker "Física atômica e filosofia"; In. Revista do Instituto de Cultura alemã 1 (1944), pp. 9-28[5];
4 – "Duas Perspectivas da helenidade. Filologia clássica e filologia romântica"; In. Litoral *2* (1944), pp. 112-124;
5 – "As Núpcias do céu e da terra"; In. Atlântico *6* (1945), pp. 5-14;
6 – "A origem da poesia e da mitologia no drama ritual"; In. Rumo 2/ 3-4 (1946), pp. 201-221 e pp. 381-398.

Pelo que se pode observar, na década de 40 do século passado, Eudoro dirige sua atenção para temas que o acompanharão pelo resto da vida. E todos se encontram de alguma maneira interligados. A dimensão especulativa da literatura, esta fusão de gêneros presente em Novalis, indica um diálogo não apenas com formas de expressão híbridas: temos uma referência direta com a cultura alemã, com o Romantismo alemão e seu pluralismo temático e comparativismo linguístico.

Tal impulso inicial para estes temas aparece relacionado com o ambiente intelectual português, no qual a geração em torno da revista *Presença* se firma na luta

---

5. FREIHERR, C. F. & WIZSÄCKER, K. F. Von (1942). "Die modern Atomlehre un di Philosphie"; In. Die Chemie 55, pp. 99-104 e pp. 121-126. O artigo revê posições e conceitos da física clássica e da filosofia kantiana a partir da mecânica quântica.

pela modernidade em terras lusas[6]. Traduzir, trazer Novalis para aquele momento na revista que postulava um movimento crítico contra a estagnação cultural portuguesa era de fato mais uma ação linguística. Em Eudoro, a busca pelo passado, pela tradição cifra a inconformidade diante de um contexto imediato que não é questionado, que morre de sede diante da abundância de alternativas possíveis que existem.

Já o encontro com a física contemporânea, fundamental para as proposições que depois viriam a ser assignadas na comunicação/manifesto "Teísmo e cosmobiologia e o princípio da complementariedade"[7], configura-se, mais do que um inusual apelo para apressadas analogias: se para se propor novas metodologias, novas abordagens, é preciso compreender as limitações do pensamento ulterior, o que a nova física projeta é um programa de esclarecimentos da situação do intérprete – o modo como ele articula e organiza seu saber[8]. Ora, a aproximação com tais ideias da física contemporânea faz com que a questão epistemológica e metodológica ali exibidas seja relida no contexto de uma história das

---

6. NEVES, V. Márcia Seabra (2011). "A revista Presença e a consumação de um projeto de cosmopolitismo estético-literário"; In. Limite 5, pp. 133-153.

7. Publicado em Anais do III Congresso Nacional de Filosofia em 1959. Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, pp. 491-498.

8. G. Bachelard, ao seu modo, demomina esta relação dialógica entre teorias na ciência como crítica integrativa, em que uma abordagem subsequente revê e complementa a antecedente, e não apenas refuta e anula. BACHELARD, V. G. (1991). *A filosofia do Não. Filosofia do novo espírito científico*. Editorial Presença, Lisboa.

ideias aplicadas criticamente às Ciências da Antiguidade. Neste caso último, temos o empenho de Eudoro de, ao reunir interesses aparentemente díspares mas convergentes, promover alternativas frente a antinomias, exclusivismos, ortodoxias que impregnam o alto e o baixo clero da produção intelecual européia, mais especificamente ao se concentrar naquilo que depois o tornaria conhecido: a deconstrução da Grécia clássica por meio do estudo dos mitos e da religião grega.

Desse modo, temos em destaque o texto acima enumerado "As origens da poesia e do ritual". Aqui, convergem-se todas as preocupações já elencadas, e, a partir delas, expandem-se novos exercícios e empreendimentos de pesquisa, dentre os quais este livro se alinha.

Inicialmente, temos o procedimento de articular uma revisão das diversas propostas e metodologias quanto ao tema a um diálogo interdisciplinar que passa pela Fenomenologia e pela Etnologia. Assim, mais que o dado literário, as fontes textuais projetam referências a eventos que não se definem em termos puramente linguísticos. Desta maneira, o circuito tautológico "conhecer a língua é igual a conhecer o referente do documento textual interpretado" é ultrapassado. O recurso, a modos de produção de conhecimento, que fornecem para o estudioso estratégias de conceptualização e contextos vivenciais efetivos e afetivos, como a Fenomenologia e a Etnologia, manifesta uma revisão do perfil do estudioso da tradição clássica, no sentido de se estar aberto a eventos sutis que têm na língua apenas parte de sua emergência.

Esta guinada de Eudoro para tais eventos sutis é fundamental para se entender sua produção intelectual. É

o que muitas vezes não é entendido, pois grande parte da recepção das ideias de Eudoro é composta por paráfrases dos textos eudorianos, sem que se explicite as razões das opções de sua trajetória. A guinada de Eudoro não só apresenta uma reação aos contextos intelectuais portugueses e europeus como a práticas de transmissão e conhecimento, mais nitidamente a utopias de uma Ciência da Antiguidade (*Altertumswissenschaft*). Antes, compreendem-se as consequencias, os efeitos em se propor e analisar eventos difíceis de se definir e estudar a partir das estratégias interpretativas dominantes na formação universitária.

Assim, aquilo que em um primeiro momento parece pertencer a um domínio excepcional, ao extraordinário, acaba por reenviar sua caracterização atribuída para o questionamento das capacidades e das práticas interpretativas do investigador: não é tanto o mito ou o sagrado que em si mesmo são irredutíveis ao exame racional, e sim uma pressuposta racionalidade geral, homogênea, totalizante é que precisa ser revista.

O repertório multisecular de viagens aos mundos extremos, que é documentado em sua distribuição nas mais diversas culturas do planeta, comparece aqui não só como um alvo observacional em si: o que atrai Eudoro para este repertório são as implicações para o pensamento, a provocação de se dedicar a uma tarefa hercúlea, mítica, que acaba por reter apenas às jornadas, às transviagens[9].

9. Para se notar a pervivência da literatura das catábases: BALLAGHER, Jane (1968). *The Theme of the Katabasis in Classical*

Dessa forma, Eudoro participa das jornadas epistemológicas das transformações da Filologia e das jornadas escriturais de seus textos. Quanto a este último, digno de nota é que, neste livro, o que se registra é justamente um conjunto de jornadas e o não acabamento da viagem. Primeiro, diversos dos materiais presentes no seminário não foram encontrados ou aqui incluídos, sem falar da própria performance oral de Eudoro diante do público. Segundo, do material disponível temos um abismal intervalo entre o título do seminário original proposto e aquilo que se manifesta nos sumários: Eudoro vislumbra um arco de referências que vai da literatura sumero-acadiana (1750 a.C) à literatura romana (século I a.C). Depois este arco se distende com a efeméride de Dante (século XIV de nossa era), passando pelo anexo sobre Camões (sec. XVI). Ainda, entre os materiais comentados no curso e não disponibilizados nesta edição temos, segundo nos conta Ordep Serra, o poema "Une Saison en Enfer", de Rimbaud, e trechos da obra de Guimarães Rosa.

Literature from Homer to Vergil. Wilson College, Chambersburg.

FALCONER, Rachel (2005) *Hell in Contemporary Literature: Western Descent Narratives since 1945*. Endinburg University Press, Endinburg.

THURSTON, Michael (2009). *The Underworld in Twentieth-Century Poetry: From Pound and Eliot to Heaney and Walcott*. Palgrave, New York.

COLLINS R. & FISHBANE, Michael (Orgs.) (1995). *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*. State University of New York, New York.

SERRA, Ordep (2002). *Veredas. Antropologia Infernal.* EDUFBa, Salvador.

BREMMER, John (2002) *The Rise and Fall of the Afterlife*. Routledge, London and New York.

No entanto, o foco do livro *Catábases* reside nos tópicos relacionados no "sumário" 2 (dois):

1. Culto dos mortos;
2. Religiões de "mistério";
3. Pitagorismo e palingenesia;
4. Orfeu e orfismo;
5. Escatologia e gnoseologia platônicas.

Com isso, o livro, que do curso se publica, concentra-se mais no repertório de textos gregos, embora haja em apêndices e anexos trechos de obras que escapam da ambiência helênica.

Diante dos fatos expostos nesta edição, procuramos reorganizar o material restante do mítico curso das catábases, realizando as seguintes operações: o título do seminário foi revisto para sua edição em livro. Optamos por *Catábases: Estudos sobre Viagens aos Infernos na Antiguidade,* para que o núcleo do curso, exposto no "sumário" 2, seja evidenciado como a espinha dorsal do livro. Certo é que o conceito de Antiguidade aqui não se reduz à Antiguidade Greco-latina. Mas, por outro lado, o material discutido mais atentamente é o da literatura e filosofia gregas. Como as apostilas restantes se apresentam como pontos de partida para futuras investigações, o termo "estudo" é empregado. De um ponto de vista, o curso e o livro de agora podem ser qualificados de uma introdução a estas viagens aos extremos.

A denominação 'sumário' foi substituída por 'capítulo', para que fosse de fato normalizada a relação do leitor com um livro, com uma obra publicada. Desne-

cessário retomar o contexto primevo do material que foi transformado neste livro: apostilas para um seminário. O primeiro capítulo introduz o leitor em discussões metodológicas iniciais. Do terceiro capítulo em diante, há desdobramentos do segundo.

Seguindo as operações editoriais, escrevemos notas de rodapé para referências completas das obras citadas por Eudoro em suas apostilas e para esclarecer o diálogo de Eudoro com tais obras e com sua própria produção bibliográfica. Como vimos, para este curso convergem preocupações e publicações desde os anos 40 do século passado. Ao mesmo tempo, muitos textos publicados depois deste curso foram integrar livros posteriormente publicados, como *Dioniso em Creta e outros Ensaios* e *Sempre o mesmo acerca do mesmo*.

Este traço de Eudoro reescritor de suas obras, dessa intratextualidade, é pouco comentado na recepção de sua bibliografia. Muitas vezes não se trata de nova redação e sim de artifício de montagem: seções inteiras são incorporadas em novos textos por meio de cortes e redistribuições. Aquilo que era um texto contínuo no artigo precedente é reorganizado, segmentado em novas partes, que são encaixadas em diversos lugares no texto consequente. Eudoro se recicla, se relê. Enfatiza a cada momento o que precisa ser enfocado no contexto atual da publicação.

O interessante das apostilas que deram origem a este livro é que nelas se encontram modicações a lápis e a caneta que posteriormente seriam adicionadas aos textos em sua forma publicada. Por exemplo, temos passagens que seriam inseridas em *Dioniso em Creta* as quais temos a redação da apostila com modificações, o que

caracteriza o texto da apostila quase como uma correção de prova do texto de *Dioniso em Creta*. Ou seja, o texto das apostilas, disponibilizado por Eudoro para os seus alunos, foi corrigido oralmente pelo mestre durante o seminário. Tais didascalias registram essa dinâmica entre a apresentação oral e o texto escrito, a tensão entre a performance de Eudoro e sua relação com a audiência.

Nesse sentido, as modificações no texto das apostilas foram comparadas às publicadas nas obras posteriores de Eudoro, sendo muitas delas incorporadas nesta edição.

Diante do amplo escopo do tema e das referências presentes nos sumários, optamos por inserir anexos com textos de Eudoro diretamente relacionados às Catábases. Junto às apostilas, havia materiais suplementares como traduções de textos sumero-acadianos. Parte destas traduções foi depois publicada com texto explanatório em forma de artigo. E as preocupações com as catábases na bibliografia eudoriana são antigas. Em segundo anexo, reproduz-se artigo sobre catábases em *Os Lusíadas*, de Camões.

Ao fim, com as intervenções editoriais, procurou-se conservar a heterogeneidade e incompletude presentes nos materiais guardados por Fernando Bastos. Foi nessa direção que as didascalias aqui inseridas e esta apresentação foram redigidas.

Marcus Mota
Brasília, abril de 2013.

1.

DISCUSSÃO INICIAL[1]

Até Dante, os testemunhos de elaboração literária do tema dos infernos situam-se ao longo de uma extensa linha que tem início na Mesopotâmia, por volta de princípios do II milênio a.C., o que nos levará, por conseguinte, a examinar algumas obras e alguns autores, como Homero, Platão e Virgílio, que, por excepcional engenho e arte inexcedível, deram a forma que a nossos olhos assumem esses 3000 anos de história literária.

1. Os seguintes parágrafos foram deslocados para nota de rodapé, para que o texto desta edição adquirisse uma orientação editoral mais clara, como a que se explica na apresentação: "Propósito do curso: comemoração do sétimo centenário do nascimento de Dante (n. 1265). Importância da matéria: ainda que um curso semestral na Universidade deva ser monográfico, torna-se necessário que o assunto seja de natureza tal, que abra perspectivas para uma visão bem ampla do que se sabe e do que se pode vir a saber acerca da cultura greco-latina. Será este o caso, para o tema proposto? Assim nos parece, em virtude das considerações seguintes".

Como, pelo menos a partir de Virgílio, todo o poema épico contém uma catábase (*sensu lato*), põe-se, naturalmente, o problema de averiguar o papel que o tema desempenha na composição da epopeia e, portanto, o de saber a que exigência: de estrutura e composição obedece, neste caso, a inclusão do tema dos infernos.

Uma vez que Platão lançou mão do tema, em vista de sugerir o que se lhe afigurava como essência da educação e do saber, tão naturalmente se nos impõe o problema de determinar que função exercem os chamados "mitos escatológicos" na teoria platônica das ideias, e, por consequência, em um dos momentos mais decisivos, na história da filosofia.

Se é certo que as catábases homérica, platônica e virgiliana (para não mencionar senão as culminâncias) se devem considerar, cada uma de *per si*, como construção original do seu autor, servindo um propósito particular, que, em cada caso, se definiria pela "ideia" que presidiu à composição da obra inteira, não é menos certo que tal originalidade de construção não excluiu o recurso a materiais preexistentes em várias regiões e em vários extratos da cultura: concepções de idades e origens diversas, formuladas em mitos, lendas, contos populares e, sobretudo, em doutrinas escatológicas que se desenvolveram nos cultos de "mistério". De modo que, além da questão de influências literárias que se exercem, direta ou indiretamente, entre escritores da mesma ou de diferentes épocas, há que considerar o problema da relação entre as catábases poética e filosoficamente elaboradas e as representações comuns e correntes acerca da vida e da morte e do destino das almas.

É, pois, evidente que no estudo mais completo de semelhante matéria terão de concorrer os métodos e os resultados da pesquisa que tem incidido em campos tão múltiplos e diversos, quais são a arqueologia pré-histórica e proto-histórica e a antropologia cultural (Capítulo 4), história e teoria da literatura (Capítulos 1 e 2) e história da filosofia (Capítulo 3), e, todos, no intuito de esclarecer, tanto quanto possível, as obscuras regiões da alma humana em que, ainda hoje, moram os arquétipos desse "para além de toda a experiência" a que os antigos deram a forma poética das catábases.

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DA BIBLIOGRAFIA E DA HISTÓRIA DA PESQUISA

Para fixar "posições" diante dos problemas que o estudo das catábases orientais e clássicas têm suscitado, bastará começar por princípios do século XIX. E aqui, talvez não seja ocioso apontar o que nos parece a mais saliente característica do imenso referencial bibliográfico: que o saibamos, não existe livro, memória ou artigo, cujo autor se propusesse considerar com igual interesse, todos os aspectos da problemática em questão. O que, em realidade, se nos depara, são "grupos" de publicações que expõem os resultados de sondagens, mais ou menos profundas, mais ou menos extensas, em determinados setores, sem que se tornem manifestas as relações que os constituiriam precisamente como setores de um todo que naturalmente os integra.

É possível que o fato resulte das próprias contingências históricas. Com efeito, nem todas as perspectivas

se abriram na mesma época aos olhos dos mesmos estudiosos. Entre a primeira "posição", que é a da escola histórica, instituída por Wolf, e a última, que é a da psicanálise, inaugurada por Freud e revigorada por Jung, têm lugar as grandes descobertas arqueológicas no Oriente Próximo e no Oriente Médio, e as explorações etnológicas nos distantes *habitats* dos povos "atrasados", fornecendo, uma e outras, o copiosíssimo material de que puderam dispor os filólogos clássicos, desde o último quartel do século XIX, quando não se arreceavam de comparar gregos e latinos com bárbaros e selvagens.

Não quer isto dizer que, efetivamente, encontraremos alinhadas, em boa ordem cronológica, as quatro "posições" referidas: histórica, arqueológica, etnológica e psicológica. Se C. O. Müller, em 1825 (*Prolegomena zu einer wissenschaftliche Mythologie*) só dispõe de fontes literárias greco-latinas, ou, por estreiteza de método, só de tais fontes quis tirar partido[2]; se C. A. Lobeck, em 1829 (*Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis*) ampliou o mesmo recurso, coligindo os testemunhos indiretos de escoliastas e lexicógrafos alexandrinos e medievais, permanecendo, todavia, estritamente apegado à tradição clássica[3], já vemos, em 1941,

2. Eudoro se refere a Karl Otfried Müller (1797-1840) e sua obra traduzível *como Prolegômenos* (*Introdução ou prefácio*) *a uma Mitologia Científica* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1825). Esta obra e outras do mesmo autor encontram-se disponibilizadas no link www.archive. org.
3. Eudoro se refere a Christian August Lobeck (1781-1860) e sua obra monumental em latim a qual podemos traduzir como *Aglaofamos, ou da teologia mística dos gregos* (Sumtimbus Fratum Borntraeger, 1829). Também disponível no link www.archive.org. O

K. Kerényi (*Labyrinth-Studien. Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee*) conjugar harmoniosamente as contribuições da filologia, da arqueologia, da etnologia e da psicologia[4], e, cinquenta anos antes, E. Rohde (*Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1ª ed., 1893) encalçar as pisadas de Tylor e Spencer, quanto às concepções da imortalidade entre os povos "primitivos[5]".

Mas, ainda não é (ou não é tanto) a diversidade dos métodos e das perspectivas, a causa principal da dispersão que se verifica em qualquer sumário histórico ou em qualquer inventário bibliográfico acerca do assunto em questão.

---

título da obra diz respeito, segundo Jâmblico (*Vita Phythagorica,* 145-147), ao iniciador de Pitágoras nos rituais órficos.

4. A obra de Karoly Kerényi (1897-1873) pode ser traduzida como *Estudos sobre o Labirinto: O labirinto como reflexo linear de uma ideia mitológica* (Rhein-Verlag, Zurique, 1959). Há uma edição em língua portuguesa da obra: PAIXÃO, Pedro A. (2008). *Estudos do Labirinto*. *A ideia religiosa do não-ser*. Assírio & Alvim, Lisboa.
5. A obra de Erwin Rohde (1845-1898) traduz-se como *Psyché: O culto de almas e a crença na imortalidade entre os gregos* (J. C. Mohr, Tübingen, 1890-1894). Edições alemãs da obra podem ser consultadas no link www.archive.org. No acervo restante de Centro de Estudos Clássicos na Biblioteca Central da Universidade de Brasília temos traduções em espanhol e francês da obra. As referências a Tylor e Spencer dizem respeito, respectivamente, ao antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (1832-1917) e ao polímata Herbert Spencer (1820-1903), os quais se relacionam na defesa do evolucionismo sociocultural. Para o tema, consultar a recente revisão da questão realizada por CSAPO, E. (2005). *Theories of Mythology*. Wiley-Blackwell, London. E por MIELIETINSKI E. (1987). *Poética do Mito*. Forense-Universitária, Rio de Janeiro.

Se nos perguntassem como organizar uma bibliografia do "tema do inferno nas literaturas clássicas", com base nos extensos repertórios publicados e sem perigo de omitir algo essencial e imprescindível, teríamos de responder ao estudioso que essencial e imprescindível é, ou pode ser, tudo quanto recai sob as rubricas seguintes (cf. *L'Année Philologique*)[6]:

> Autores e Textos (rubricas individuais): Homero, Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Píndaro, Pitágoras, Empédocles, Platão, Heráclides Pôntico, Pausânias, Plutarco, Luciano, Cícero, Virgílio, Claudiano, Lucano, Ovídio, Sêneca, Papínio Estaço, Sílvio Itálico e Vanão; (rubricas coletivas): Anthologia Graeca, Astronomica et Astrologica, Carmina Epigraphica, Ciceronis Commentatores, Comica, Gnostica, Hermetica, Homeri Commentatores, Magica, Mytographi, Orphica, Platonis Commentatores, Pythagorica, Testamentum Novum, Tragica, Vergiliana, Vergilii Commentatores;

6. L'Année Philologique é base de dados que disponibiliza entradas sobre publicações no campo dos Estudos Clássicos. Foi criada em 1926 por Jules Marouzeau. O nome completo dessa base de dados, que tem sua versão online e impressa, é *L'Année philologique : bibliographie critique et analytique de l'Antiquité gréco-latine:* ou seja, "Anuário Filológico: Bibliografia crítica e analítica da Antiguidade Greco-latina". Link: http://www.annee-philologique.com. Eudoro segue os nomes de autores e rubricas segundo dispostos pelo *L'Année Philologique*.

> História da literatura (Poesia, poesia dramática, mitografia e folclore, literatura judeo-cristã, literatura bizantina e literatura medieval);
> Papirologia; Epigrafia; Arqueologia;
> História da Arte; História da Religião;
> História da Filosofia.

Eis uma imagem fiel da dispersão a que aludíamos: o tema do inferno nas literaturas clássicas irrompe na obra de, pelo menos, 14 autores gregos e 9 autores latinos, não contando o número elevado dos respectivos comentadores, antigos e modernos; encontra-se em documentos papirológicos e epigráficos que a arqueologia tem exumado na vasta área em que nasceram e se desenvolveram as civilizações da antiguidade oriental e clássica. Mas, todos esses documentos, tradicionalmente conservados ou eventualmente recuperados, constituíram-se em objeto ou em referencial de estudos particulares, cujas relações entre si, muitas vezes, não é fácil adivinhar e, ainda menos, entrever. Quem dirá, quando de ciência certa não o saiba, que uma pesquisa acerca da função que o leite e o mel desempenharam em certos cultos gregos, nos levaria inexoravelmente às portas dos infernos, e que o mesmo se dá, quanto à água, o vinho e a lã, ou no que respeita o "culto das Musas entre os filósofos gregos", ou quando se revelam todas as implicações da simbólica e mitologia do ouro? E, depois, que as mesmas representações, obscuramente enraizadas no que desdenhosamente se apelida de "superstição popular", reaparecem, com analogias muito mais significativas do que as diferenças, na requintada expressão do idealismo platônico?

Para o próximo sumário, reservamos o alistamento de todos os pontos de condensação dos problemas que se têm enunciado sobre a literatura escatológica da antiguidade. Uma vez reunidos esses pontos, não será difícil entrever uma imagem coerente do que, - para usar a tão sugestiva expressão de Jaspers -, teria sido para os antigos a cifra de um pensamento que nunca encontrou a sua linguagem própria[7].

7. O psiquiatra e filosofo alemão Karl Jaspers (1883-1969) desenvolve suas ideias sobre a relação intrínseca entre Razão e Existência, no qual o inefável da vida se apreende por registros sutis ou cifras em diversas obras, principalmente em: JASPERS, Karl (1956). *Philosophie* (3 vols). Springer-Verlag, Berlin. Segundo SERRA, Ordep (2012). "Recordação de Eudoro de Sousa"; In. Revista Archai 8, p. 132. e Fernando Bastos, Eudoro e Jaspers teriam estreitos laços de amizade e troca de cartas.

2.

CULTO DOS MORTOS

Núcleos de condensação da maioria dos problemas que se nos defrontam, ao estudarmos as catábases clássicas, literárias ou não literárias, são principalmente os seguintes:

1. Culto dos mortos;
2. Religiões de "mistério";
3. Pitagorismo e palingenesia;
4. Orfeu e orfismo;
5. Escatologia e gnoseologia platônicas.

Na verdade, todos os símbolos e mitos religiosos, todos os conceitos e doutrinas filosóficas que se agrupam em torno destes pontos de referência, entram, em maiores ou menores proporções, na composição do solo fecundíssimo em que nasceu e se desenvolveu a *poesia dos infernos*. Vamos fixar, sucessivamente, a nossa atenção sobre cada um deles, sem, no entanto, perdermos

de vista a possibilidade de reencontrá-los, mais tarde, na periferia de um círculo, cujo centro seja a única e verdadeira origem de todas as representações assim classificadas.

I

Como os infernos são "reinos das almas", de todas as questões a mais importante é, pois, a de averiguar o que sejam *almas*. Para tentar resolvê-la, quanto à área cultural ou quanto às áreas culturais do Mundo Antigo, concorreram a etnologia, a arqueologia e a filologia. A etnologia, procurando determinar as ideias acerca da sobrevivência, vigentes entre povos que se encontram hoje, ou ainda há pouco se encontravam à margem das grandes civilizações clássicas; a arqueologia, propondo-se sondar os testemunhos que se sobrepõem nos substratos pré-históricos e proto-históricos dessas civilizações; e a filologia, reunindo e interpretando a documentação histórica tradicional[1].

As contribuições da arqueologia e da filologia clássica, é óbvio que se completam e devem complementar-se harmoniosamente, estabelecendo a ligação entre o passado mais remoto da Grécia, de Roma e das civilizações circundantes, quando elas se nos apresentam ainda como um "livro de imagens sem texto" explicativo (arqueologia pré-histórica) e as épocas mais recentes,

1. Sobre o tema, a partir desta perspectiva indicada por Eudoro, ver: ROBINSON, Thomas (2010). *As origens da Alma. Os gregos e o conceito de Alma de Homero a Aristótele*s. Annablume, São Paulo.

em que os textos (filologia) são mais ou menos amplamente ilustrados por imagens elucidativas (arqueologia clássica).

Tão evidente não é o papel desempenhado pela etnologia ou pela antropologia cultural. E a prova é que filólogos e arqueólogos clássicos, da escola histórica, resistiram, mais do que convinha ao desenvolvimento da própria ciência, ao recurso da comparação entre traços culturais expressos, de um lado, pela requintada literatura greco-latina, e, de outro lado, pelo indigesto documentário do folclore europeu e da etnografia das regiões marginais. Só terminou a resistência estéril, quando arqueólogos e etnólogos se aperceberam de que *a rigorosa aplicação dos métodos históricos e comparativos os levava a concluir por certa correspondência entre estratos sucessivos na verticalidade do tempo e áreas contíguas na horizontalidade do espaço*; isto é, quando compreenderam que, efetivamente, seriam comparáveis, se não equiparáveis, os elementos culturais pré-históricos, presentes nos estratos mais profundos das civilizações mediterrâneas, e os elementos culturais, etnográficos, sobreviventes nas regiões mais distantes do teatro em que se vem representando o drama da existência histórica daquelas civilizações. Em suma, se à estratigrafia em profundidade, da arqueologia, de algum modo corresponde a estratigrafia em superficialidade, da etnologia, muito bem se poderia dar o caso de, por exemplo, se nos depararem na Grécia "ideias" acerca da sobrevivência após a morte e da existência de um longínquo reino das almas, semelhantes àquelas que prevalecem em certas paragens da Austrália, da África e da Indonésia.

Claro que o verificar semelhanças tais, é mister que excede, em importância, a mera satisfação da curiosidade científica. Na área mediterrânea, ou em qualquer outra, o arqueólogo que se vê obrigado a definir uma cultura recém-exumada, somente pelo complexo dos seus elementos materiais, dificilmente poderia interpretá-la sem lançar mão do confronto com culturas etnológicas, que se apresentam constituídas, sob o ponto de vista da economia e da indústria, por todos ou pelo maior número de análogos elementos. A comparação dos resultados da pesquisa arqueológica com os da investigação etnológica resulta, por conseguinte, não apenas permissível, como também imprescindível. E o certo é que, hoje, mal poderíamos conceber o valor informativo de um tratado como o de Nilsson (*Geschichte der griechischen Religion)*[2] se não tivéssemos em conta a anterior publicação dos imensos repertórios do Manhardt *(Wald- und Feldkulte, Mythologische Forschungen)*[3] e de Frazer (*The*

2. Eudoro se refere a Martin Persson Nilsson (1874-1967), filólogo e mitógrafo suíco, e sua obra em dois volumes *História da Religião Grega* (C. H. Beck, München, 1941), que integrava a prestigiosa coleção *Handbuch der Altertumswissenschaft* (Manual de Estudos Clássicos), fundada em 1885 por Ivan Muller. As obras da primeira fase do autor, relaciodas a cultos e festas gregas antigas, encontram-se disponíveis no link: www.archive. org.
3. Wilhelm Mannhardt (1831-1880) é um pesquisador alemão com obras sobre folclore. A obra referida por Eudoro, *Cultos florestais e campestres. Investigação Mitológica* (Gebrüder Borntraeger, Berlin, 1875/1877) é uma compilação e estudo em dois volumes (Vol: *A adoração da Árvore entre as tribos germânicas e vizinhas: Estudos Mitológicos;* Vol 2: *Antigos cultos florestas e campestres da tradição do norte da Europa explicados)* de motivos no mundo da agricultura que sustentariam uma origem solar dos mitos do folclore europeu. Obra disponível em www.archive.org.

Golden Bough) não obstante as deficiências e falências interpretativas da documentação folclórica e etnológica acumulada[4]. Mesmo quando tal recurso não seja expresso e confessado, ao percorrermos os volumosos tomos do *Mythologisches Lexikon*, editado por Roscher[5], a extensa coletânea dos *Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten*[6] e da revista Archiv für Religionswissenschaft, fundadas por Dietrich[7], que dúvida sub-

4. James George Frazer (1854-1941) é um antropólogo social escocês cuja monumental obra em doze volumes é citada por Eudoro (*O ramo dourado*, 1890-1915). Mais especificamente, a primeira edição é de 1894, com dois volumes e publicada pela editora Macmillan and Co., com o subtítulo de *A Study in Comparative Religion*. A segunda edição, publicada em três volumes em 1900 pela mesma casa editorial, tem por subtítulo *A Study in Magic and Religion*. Já a terceira edição, em doze volumes, também publicada pela mesma casa editorial entre 1906 e 1911, mantém o subtítulo da segunda edição. Todos os volumes da obra, entre outras do mesmo autor, podem ser acessadas no link www.archive.org.
5. O Léxico organizado pelo filólogo alemão Wilhelm Heinrich Roscher (1845-1923) tem por título completo *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (B. G. Teubner, Leipzig, 1904.) e pode ser traduzido por *Dicionário Detalhado/ Geral de Mitologia Grega e Romana*. Foi um empreendimento coletivo no qual vários estudiosos apresentavam, em seis volumes, verbetes sobre mitos gregos e romanos. Ilustrações e quatro suplementos integram a publicação que se estendeu de 1886 a 1937. O dicionário encontra-se também disponível no link: www.archive.org.
6. Série de publicações de pesquisas sobre História da Religião no mundo antigo, fundada em 1902 pelo filólogo alemão Albrecht Dieterich (1866-1908) e ainda em publicação.
7. Revista de Ciências da Religião fundada em 1898 por T. Achelis e redefinida por Albrecht Dieterich em 1904, permanecendo ativa até 1942.

sistirá acerca do importantíssimo papel que o binário arqueologia-etnologia tem desempenhado na interpretação dos testemunhos da tradição?

Por volta de 1930, ainda Wilamowitz, que passa pelo mais hábil helenista de todos os tempos, defendia orgulhosamente, com as armas da escola histórica, a tese de uma absoluta originalidade da civilização clássica, contra os impertinentes ensaios de filólogos que não se contentavam de interpretar a Grécia, mediante a própria Grécia[8]. Mas em vão lutou. Primeiro, porque nunca a originalidade da mensagem helênica e romana foi seriamente ameaçada por qualquer tentativa de esclarecer a verdadeira natureza da ambiência em que nasceram e evoluíram as ideias, – inéditas, essas – que viriam a predominar na chamada cultura ocidental. E segundo, porque a pesquisa de paralelos etnológicos, subsidiários da investigação arqueológica e filológica, no campo das grandes civilizações antigas, plenamente se justifica atendendo a que, *em toda e qualquer época, jamais se verifica uma substituição inteira e completa de ideias "velhas" por ideias "novas"*. É certo que podemos distinguir estratos, na verticalidade do tempo, denun-

8. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931), filólogo alemão que buscou integrar História e Filologia, e para tanto, procedeu a edições de autores e inscrições gregas. Entre seus mais destacados ex-alunos, temos Felix Jacoby, Eduard Fraenkel, Eduard Jaeger, Gilbert Murray e Paul Mass. Ficou ainda conhecido pela polêmica com Nieztche e Wagner. Sobre este tópico, ver: MACHADO, Roberto (Org.) (2005). *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da Tragédia*, Zahar, Rio de Janeiro. Para uma consulta de seus textos, ver o link: www.de.wikisource.org/wiki/Ulrich_von_Wilamowitz-Moellendorff.

ciando, em cada um, a presença de concepções que resultam, por evolução contínua ou mutação brusca, – conforme se queira – de antecedentes internos ou de empréstimos externos. Não menos certo é, todavia, que antecedentes e consequentes, tradições e inovações, persistem umas ao lado das outras, sem que, a maior parte das vezes, se cuide de eliminar as mais flagrantes incoerências e contradições.

Pois bem, se há fenômeno cultural que mais eloquentemente testemunhe da situação histórica a que acabamos de nos referir, sem dúvida que esse é o da aglomeração de heterogêneas e homogêneas crenças acerca da imortalidade, bem documentadas na Grécia, pelo menos a partir do século VI a.C.

Na estratigrafia horizontal da etnologia, pode acontecer que se encontrem, separadas umas das outras, ainda que sob o aspecto de tendências incompletamente realizadas, as formas de sobrevivência na sepultura, no céu e nos infernos. Mas, certo comentador de Virgílio tem de resignar-se a verificar que "in tria hominem dividit, animam quae in coelum abit, umbram quae ad inferos, corpus qu(od traditur) sepulturae" (o homem se divide em três partes: a *alma* que vai para o céu, a *sombra* que vai para os infernos, o corpo que é levado à sepultura)[9].

a) Ora o escoliasta finge ignorar o que, de certo, muito bem sabia, pelos epigramas inscritos nas estelas tumulares (cf. Lattimore, *Themes in Greek and Latin*

9. *Schol. Veron*. ad Aen. V 8 - III 432 Thilo.

Epitaphs) e pelos costumes funerários do seu tempo[10], costumes que, diga-se em transcurso, não se nos afiguram hoje grandemente modificados. Não depõem todos os cerimoniais desse ritual contra a ideia de que o corpo não é senão corpo, isto é, cadáver, matéria inteiramente apartada de um princípio vital? Tão longe quanto possa alcançar a investigação arqueológica,tal é a forma de sobrevivência mais remotamente documentada: depois da morte, uma vida que se passa toda ela no próprio local de sepultamento, sujeita às mesmas vicissitudes da existência comum.

b) Entre as populações que restam no mundo, que por sua economia e indústria se situam no círculo cultural dos caçadores primitivos, ainda se podem encontrar vestígios de outra crença: existe uma "alma de vida", substância anímica que, no instante da morte, se liberta do corpo, para logo se reintroduzir em outro ser humano, ou em certo espécime de animal, ou então, para regressar ao céu, onde mora o princípio divino a que deve a sua origem primeira.

c) Finalmente, do círculo cultural dos plantadores primitivos, é característica a concepção de uma "alma do morto", sombra ou imagem, o próprio indivíduo apenas esvaziado da materialidade do seu corpo, que passa a existir no momento da morte, para, então, empreender a difícil viagem ao Além.

Demos, agora, a palavra a Adolph Jenen, o etnólogo que mais claramente formulou a diferença entre estas duas úl-

10. LATTIMORE, Richard A. (1962). *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. University of Illinois Press, Illinois.

timas concepções de sobrevivência (*Mythos und Kultur bei Naturvölkern*, 1950, pp. 347 e ss.)[11]:

> Nas páginas seguintes, ocupar-nos-á a questão de averiguar o papel que a *alma* tem desempenhado nas ideias acerca da existência após a morte. Procuraremos mostrar que, da variedade dos relatos colhidos pelos etnólogos, se destacam dois círculos de representações, cada um dos quais reflete um conceito fundamental, inteiramente diverso do outro.
>
> Em primeiro lugar, há que apercebermo-nos da unidade de todas as representações do chamado 'Reino dos Mortos'. As narrativas sobre via-

11. O que se segue, encerrando este segundo capítulo, é uma longa citação de passagens de Adolph Jensen (1899-1965) da obra que pode ser traduzida como *Mito e Cultura entre os povos da natureza. Considerações de Ciência da Religião* (F. Steiner, Wiesbaden, 1951). Este trecho citado é depois usado, no contexto de discussão sobre o pitagorismo e o dualismo psico-físico, em: SOUSA, Eudoro de (1975). *Horizonte e complementariedade*, Duas cidades, São Paulo, pp. 71-73. As palavras introdutórias de Eudoro à longa citação são esclarecedoras: "Como as pesquisas de Rohde acerca das concepções gregas da imortalidade da alma tinham por fundamento atropológico o pré-animismo de Tylor, não se nos afigura despropositado que, em confronto, citemos algumas das mais significativas passagens de um livro de outro antropólogo, incidentes no mesmo tema, mas que gozam na inapreciável vantagem de mostrar que, não obstante a insegura base da sua construção verdadeiramente monumental, é a ainda para o mesmo lado que se procuram as origens do pitagorismo, pelo menos no respeitante ao mencionado dualismo psico-físico, só que a concordância entre os dados da antropologia e da filologia se alinham, agora, num paralelismo quase perfeito (p. 71)".

gens a esse reino não deixam subsistir a menor dúvida de que é o homem inteiro, e não apenas uma parte dele, que empreende a jornada, – o homem inteiro... mas sem seu corpo terrestre. Por outro lado, se é certo que, sobre a concepção da existência após a morte, o material etnológico nos aponta para a ideia de uma alma que, propriamente, não se pode se designar como tal, visto que, no fundo, ela é todo o homem, também é certo que outros testemunhos que efetivamente depõem sobre aquela alma que, por ocasião da morte, se separa do indivíduo.

"Foi, talvez, Kruijt quem primeiro[12], opondo-se à teoria de Tylor, chamou a nossa atenção para o fato de a 'substância anímica', entre muitos povos da Indonésia, não ser, em absoluto, idêntica à alma que, depois da morte, abandona o corpo. Pelo contrário, segundo Kruijt, esta alma, a que ele chama 'espírito do morto', que não existe, enquanto o indivíduo persiste vivendo, só aparece depois da morte; ao passo que a primeira, aquela que propriamente constitui a força vital do homem, terá, após a morte, um destino completamente diverso da seguinte (o 'espírito do morto')...

---

12. Referência ao missionário holandês Alb. C. Kruijt, e sua obra *Het Animisme in den Indischen Archipel* (*O Animimo no Arquipélago indiano/indonésia*. Martinus Nijhoff, Amsterdam, 1906), muito citado por James Frazer.

Consideremos, de relance, os diversos destinos destas duas entidades... sobre a "alma de vida", sabemos por Kruijt que, depois da morte do indivíduo, ela regressará ao lugar donde partiu, o que significa, na grande maioria dos casos, que regressará ao céu e à divindade, junto da qual, por ocasião do nascimento, tiver a sua origem... Conforme outras ideias igualmente difundidas, a "alma de vida" permanece, depois da morte, nas proximidades da sepultura, e, não raramente, em forma de pássaro ou de outro animal alado, para reingressar no corpo de algum recém-nascido, ou de qualquer animal, e, por morte deste, recomeçar outra existência humana... Esta ideia, que é a de um dualismo psico-físico, em que a alma é, no homem, aquilo que especialmente o liga à divindade, não necessitava, em absoluto, daquela outra representação, que é a do 'Reino dos Mortos', em que o homem individual prossegue a sua existência...

Em oposição a esta ideia de 'substância anímica' ou 'alma de vida', depara-se-nos, por conseguinte, aquela outra ideia, monística: a da 'alma do morto', preeminentemente difundida entre os plantadores primitivos, em conformidade com a qual o homem, entendido como uma unidade físico-espiritual, é concebido como se derivasse da divindade diretamente, isto é, por descendência biológica. A este último círculo de representações, é que

pertenceria, primariamente, a ideia de um 'Reino dos Mortos', reino em que o homem continua a sua própria existência individual...

Em suma, desde as mais remotas épocas, encontrar-se-iam, ao lado uma da outra, duas concepções acerca da vida... uma das quais chama a nossa atenção para as entidades espirituais, situando-as em obediência a uma perspectiva dualística, como fenômenos paralelos, ao lado das entidades materiais; enquanto que a outra concebia a vida como uma unidade e descobria o milagre divino nos processos biológicos da própria vida. Mas, comum a ambos os círculos é a ideia de que o homem não é concebível sem a divindade. Segundo a concepção dualística, o homem recebe da divindade a sua alma; na concepção monística, descende dela, diretamente, isto é, biologicamente...

O dualismo psico-físico deu origem à representação de uma 'substância anímica' especial. E esta representação prescinde daquela outra representação de um 'Reino dos Mortos', a qual, assim o cremos, pertenceria à concepção monística. Porém, os dois círculos, tocando-se, fizeram surgir a ideia de que uma 'alma de vida' especial, regressa à divindade, após a morte, enquanto que outra 'alma' (espírito do morto)... empreende a sua jornada para o Reino dos Mortos."

3.

CULTOS DE "MISTÉRIO" I

O PROBLEMA DA MITOLOGIA[1]

Na Grécia Clássica, a concepção de uma alma, sombra ou imagem do corpo, que só surge no instante da morte, para logo se encaminhar para o Hades, constituirá ela um traço ou elemento cultural pré-histórico, isolado do seu contexto original, ou haverá outra ou outras concepções, provenientes do mesmo estrato antiquíssimo e que se apresentem igualmente associadas à mesma representação, na área cultural etnológica dos plantadores primitivos?

Cremos poder optar pela resposta afirmativa ao segundo membro desta alternativa, cedendo apenas a uma sugestão dos próprios gregos; prova, talvez, de que

1. Este capítulo encontra-se bem relacionado ao ensaio "Orfeu-Músico (Como Símbolo da vida interior da filosofia, nas últimos séculos de sua história antiga)", que encerra o livro: SOUSA, Eudoro de (1973). *Dioniso em Creta e outros ensaios*, Duas Cidades, São Paulo, pp 281-324.

bem se apercebiam eles da existência da relação que pretendemos agora restabelecer. Trata-se das notícias que corriam acerca da *Iniciação de Héracles.*

Entre outros escritores da Antiguidade, refere Diodoro da Sicília que Héracles, antes de descer aos infernos para de lá trazer Cérbero, o monstro trifauce que lhe guardava o acesso, julgou conveniente iniciar-se nos Mistérios de Elêusis[2]. Em que consistia tal conveniência, ainda que o historiador não o declare expressamente, é fácil depreender: a iniciação prevenia o maior risco da empresa, que seria o da tremenda jornada vir a terminar por onde terminava a aventura de todos os mortais. Restaria averiguar *como* é que a participação do herói nos sacrossantos mistérios de Deméter e Perséfone lhe abriu o vedado caminho do regresso. Fá-lo-emos no momento oportuno.

Antes, porém, seria preciso atender a que esta relação entre "mistérios" e "infernos", diante da qual Diodoro nos situa, referindo uma história que, de certo, não inventou, nos obriga a reenunciar um dos problemas mais interessantes e, também, dos mais difíceis, que se erguem, a todo o passo, no caminho da redes-

2. Diodoro Sículo (Século I de nossa era) é conhecido por sua monumental compilação de narrativas denominada *Bibliotheca Historica*, em 40 volumes, dos quais sobraram apenas os de 1-5 e de 11 a 20. Diodoro refere-se, no contexto da fundação dos Jogos Olímpicos (4.13.4 a 4.14.3), aos presentes/prêmios que os deuses dão a Hércules. Deméter institui os Mistérios menores (mistérios eleusinos menores) em honra a Hércules, como purificação dos atos de morte dos centauros.

coberta do Mundo Antigo: referimo-nos ao problema da mitologia.

Com efeito, antes de se constituir em tema literário ou artístico, e, na Grécia e em Roma, ainda e de certo modo, quando se constitui em tema de poesia ou de arte plástica, qualquer catábase é, sobretudo, um *mito*, quer dizer, história *sui generis,* que se contava "acerca dos deuses, semideuses, heróis e dos que habitam o Hades" (Platão[3]). Ora, quando dizemos que a mitologia grega, ou de qualquer povo, se nos afigura com problema, o que pretendemos dizer com isso, é que não temos hoje, ou já não temos, nem mesmo uma ideia vaga do quanto essas "histórias" valem.

Valem? Mas, como? Ao que parece, nem dos gregos de épocas históricas a mitologia tradicional merecia crédito de veracidade, – situação que muito nos surpreende, ao lembrarmos que toda a epopeia, todo o lirismo coral, a grande maioria das tragédias, pintura cerâmica, baixos e altos relevos, esculturas, moedas, em suma, a quase totalidade dos monumentos e documentos gregos, depositados em nossas bibliotecas e museus, reproduzem, com luxuriante variedade de meios expressivos, aquilo que para os seus próprios autores, – gente educada e instruída em um pensar que se move entre os extremos e opostos da "realidade" e da "aparência" das coisas que se dão por existentes, e do "erro" e da "verdade" dos juízos que sobre elas incidem – apostaram, em determinado momento, que a mitologia se encontrava, toda ela, do lado do erro e da aparência. Entre o VI e o

3. PLATÃO. *República* 392a.

IV século a.C., Xenófanes abre e Platão fecha o longo cortejo dos filósofos que se aplicam em opor à mentira do *mŷthos* a verdade do *lógos*.

É claro e manifesto que, nesta atitude mental, o expediente certo consiste em alguma tentativa de eliminação de um dos termos contraditórios; aqui, do erro que se supõe resultar da imaginação mito-poética, pela verdade que se julga alcançar pelo pensamento lógico-discursivo. A *alegoria*, que consiste em transferir a significação das imagens para o significado das ideias, é o termo natural do processo que a filosofia instaurou à mitologia. Desde o século VI a.C. até fins do século XVIII não há indícios de alteração profunda, quanto aos princípios que governam a exegese alegórica, cujo estabelecimento um comentador da *Ilíada* atribui a Teágenes de Régio[4]. Dentro da disciplina filológica, o primeiro "sinal dos tempos" só transparece na já mencionada obra de C. O. Müller (*Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*). Não queremos afirmá-lo categoricamente, mas ousamos sugerir que a mudança de atitude mental, defronte à mitologia grega, foi provocada pelas mesmas tendências do *Romantismo* literário, filosófico e científico, que haviam de culminar

4. Associado à leitura alegórica, Teágenes de Régio, no século VI a.C., defendeu a obra de Homero contra ataques de impiedade. A informação vem de Porfírio, no século III de nossa era. Segundo Andrew Ford (*Origins of Criticism.* Princeton University Press, Princenton, 2004, pp. 68-69), a cidade de Régio, antiga colônia grega no sul da Itália e atualmente Reggio de Calabria, posta-se próxima do centro da atividade de Xenófanes (Eleia), o que coloca Teágenes contra os ataques racionalizantes que Xenófanes realizou tendo a épica como alvo crítico.

nas *Preleções* de Schelling, em 1850, mas que tinham produzido seus primeiros frutos na "Naturphilosophie" de Oken, Hufeland, Burdach, Troxler e Treviranus, e, sobretudo, na primeira teorização do inconsciente, que anda ligada aos nomes de Gottfried von Schubert (*Geschichte der Seele*) e Carl Carus (*Psyche*) [5].

Não é, portanto, de estranhar que se lavante a suspeita de que idêntico papel desempenham hoje esses epígonos da filosofia romântica da natureza, que foram Ludwig Klages, Henri Bergson, Max Scheller e Carl Gustav Jung: não obstante as diferenças que os separam, mais notáveis são as analogias que os aproximam, e a principal, agora como outrora, é a teoria do inconsciente ou a redescoberta do contraste físico e metafísico, histórico e meta-histórico, entre o que nos é dado pela "paixão da noite" e o que nós construímos pela "norma do dia", ou entre o *continuum* da imaginação onírica e o *discretum* da consciência vigilante, - é a teoria do inconsciente, repetimos, que, pela segunda vez, propicia uma evocação daquela veracidade da mitologia que, durante mais de vinte séculos se ocultara na exegese de alegoristas e simbolistas, de Pródico até Creuzer.

Atentemos, portanto, nestas poucas linhas de Jung:

5. Eudoro se refere a Gottthilf Heinrich von Schubert (1780-1860), naturalista alemão, que escreveu *A História da Alma* (J.G. Cotta, Stuttgart, 1833), e a Carl Gustav Carus (1799-1869), fisiologista alemão, que escreveu *Psyche: Sobre história do desenvolvimento da alma* (Flammer und Hoffmann, Pforzheim, 1846), ambas disponível no link www.archive.org.

> O psicólogo tem de lutar com as mesmas dificuldades com que luta o mitólogo, quando se lhe pede uma definição exata ou uma informação breve e unívoca. Intuitiva, clara e inequívoca, é só a própria imagem, tal como ela se apresente em seu contexto habitual. Sob esta forma, ela nos diz o que contém. Mas, procure-se abstrair da imagem a sua "essência", e logo ela se obscurece e se esvai em nevoeiro. Para entendermos a sua função, temos que deixá-la na sua complexidade de ser vivente e não podemos querer analisá-la, cientificamente, na anatomia de seu cadáver, ou historicamente, na arqueologia de suas ruínas. (In; Jung-Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, pg. 217)[6]

Não nos deixam estas palavras em dúvida, quanto à tal mudança de atitude perante a mitologia. Quem, no entanto, as leia premunido de toda a história do problema, perguntar-se-á, talvez, acerca do quanto ganhamos, passando de um extremo ao extremo oposto, isto é, do quanto se teria progredido no caminho da mais satisfatória solução do problema, dizendo, agora, que a verdade reside na imagem, e não no conceito.

Ocioso nos parece pretender abolir os resultados de mais de vinte séculos de esforços interpretativos da mitologia grega, substituindo, pura e simplesmente, uns

---

6. Eudoro refere-se aqui à obra *Introdução ao estudo da Mitologia. O mito do deus menino. Mistérios eleusino*s (Pantheon Acakemische Verlagsanstalt, Amsterdam, 1941).

princípios de exegese, pelos seus contrários. Eis porque preferimos não atribuir às citadas palavras de Jung, o sentido imediato que elas parecem oferecer, e procuraremos um outro, menos evidente, mas com perspectivas bem abertas para mais verídica solução. Propomos, como hipótese de trabalho, que semelhantes perspectivas amplamente se abrem no ponto em que o psicólogo assevera que a imagem se desvanece quando se procura a sua essência.

Com efeito, daí [esta pergunta formulada por quem não pergunta só por perguntar] se avista o largo horizonte da experiência que todos nós adquirimos na leitura dos poetas, querendo descobrir o que eles dizem, na forma como o dizem. Interpretação de poesia e interpretação de mitologia põem os mesmos problemas, na medida em que se tenham de considerar separadamente *forma e conteúdo.* E o fato é que, saibamos ou não saibamos que forma e conteúdo brotam simultaneamente da mesma fonte de inspiração, sempre, por fatal necessidade que mora na mesma estrutura da nossa inteligência, seremos levados a encarar, com mais intenso e aturado esforço de atenção, ora o que pertence à forma, ora o que pertence ao conteúdo; e daí que, por tão necessária e fatal consequência, se "desvaneçam em nevoeiro", ora os aspectos "formais", ora os aspectos "materiais" do poema ou da obra de arte, de um ou de outro modo considerados.

Contagem de sílabas, fixação de acentos, determinação de quantidades, de metros, de pés e de estrofes, estão para a poesia, como o estudo da análise e da síntese orgânicas e, em geral, dos processos químico-físicos,

estão para a vida, como a recuperação dos monumentos arqueológicos está para a compreensão das culturas e civilizações do passado, como as reações fisiológicas e comportamentais estão para a psique, e assim por diante. Tudo isso provocará, conforme o caso, uma e só uma de duas possíveis objetivações da realidade poética, vital, cultural ou psíquica, em termos gerais: duas diversas atitudes gnoseológicas obtêm do real ou do absoluto, sucessiva ou alternadamente, respostas que se entreveem como duas ordens de objetividade complementares.

Em suma, se tal maneira de ver acerta na realidade, tão pouco se excluiriam por contraditórias, uma interpretação "clássica" e uma interpretação "romântica" dos mitos gregos, quão pouco, no horizonte da física moderna, se excluem por opostos e contrários, os "observáveis" que operatoriamente, isto é, objetivamente, se definem, uma vez como partículas, outra vez como ondas.

Mas, quer se oponham *complementarmente,* quer se excluam *contraditoriamente*, tão certo é que, *historicamente*, uma vez soou a hora em que uma visão racional, que se exprime e comunica por conceitos lógico-discursivamente relacionados, começa ocupando o lugar de uma visão mítica, que se expressava e propagava por imagens entretecidas por conexões tão íntimas, que mal assomavam ao limiar da consciência.

Este trânsito entre duas épocas, que os historiadores da cultura grega assinalam por fórmulas de fácil circulação, como, por exemplo, "do mito ao lógos" (W. Nes-

tle. *Vom Mythos zum Logos*)[7], adquire claro e admirável relevo no quadro que há pouco traçamos, se, primeiro e na sequela de Theodor von Uexküll *(in* Grassi-Uexküll, *Vom Ursprung der Natur und Geisteswissenschaften*)[8], invertermos o célebre aforismo de Rogério Bacon e, depois, o trasladarmos do quantitativo para o qualitativo: "*quale possumus, tale scimus*". Não nos move a intenção de pôr em dúvida que do mais amplo saber depende o maior alcance do agir (*quantum scimus, tantum possumus*)[9]. Ocioso seria negá-lo, verificando, em redor, quanta construção e quanta destruição resulta do progresso tecnológico da "era atômica". Nem nos poderíamos recusar à veracidade do inverso, isto é, de que, por sua vez, o progresso tecnológico, desenvolvendo o instrumental de pesquisa, amplia o horizonte do conhecido (*quantum possumus, tantum scimus*). Porém, de muito mais força sugestiva se reveste aquele outro pensamento de que a diversos dramas representados pelo agente humano, no seio da realidade, à mesma realidade arranca o que de objetivo se nos depara nos diversos estilos de cultura, (*quale possumus, tale scimus*).

---

7. Eudoro se refere à obra do filólogo e filósofo alemão Wilhelm Nestle (1865-1959), entitulada *Do mito ao logos. O auto desenvolvimento do pensamento grego de Homero a Sócrates e os sofistas* (A. Kröner, Stuttgart, 1940).
8. Eudoro se refere à obra conjunta de Ernesto Grassi e Thure Von Uexküll entitulada de *Vom Ursprung und Grezen der Natur und Geisteswissenschaften,* que pode ser traduzida como *Origem e limites das Ciências da Natureza e da Ciências Humanas (do Espírito)* (L. Lehnen, München, 1950).
9. BACON, Francis (2004). *Instauratio Magna*, Vol I, S. 838, Oxford University Press, Oxford.

Ou, em termos menos abstratos, que são os desempenhos vários dos vários dramas que o homem representa diante do mesmo fundo caótico da realidade, que erguem, eles próprios, os diversos cenários em que os vemos decorrer.

Pois bem, a mitologia é a poética de um dos dois grandes gêneros de dramas que, no tablado da história, se representam como culturas de determinado estilo; poética daquela dramaturgia em que as personagens são "deuses, semideuses, heróis e os que habitam o Hades". E digamo-lo de uma vez: não há caminho "do mito ao lógos", pois a ciência é a poética do outro grande gênero dramático-cultural, e uma não se deduz da outra. Poder-se-á, talvez, admitir que entre ambas existe uma relação de complementariedade; não, todavia, a relação positivista entre idades sucessivas da mesma razão indagadora de causas e efeitos. Nem a mitologia é uma ciência rudimentar e balbuciante, nem a ciência uma mitologia que substituiu imagens e símbolos por conceitos e princípios. Em suma, *a philo-mythia* não é, nem de certo modo*, philo-sophia* (Aristóteles)[10].

Se a história parece contraditar este asserto, é porque alguns argumentistas do drama-ciência, cujo ato primeiro se representou na Grécia do século VI a.C., não se aperceberam de que as personagens do mito, que entravam no palco pela porta da alegoria, haviam trocado de máscara. As que traziam no rosto, plasmadas por Homero e Hesíodo, que "deram a teogonia aos helenos e,

10. ARISTÓTELES. *Metafísica* A, 982b.

aos deuses, os respectivos cognomes"[11] sendo já produto de uma *interpretatio graeca*, não deixavam de satisfazer certas exigências de unidade, que se impunham à ação dramática. Mas não, a ponto de silenciar os protestos, tão veementes como justificados, de filósofos que não consentiram no logro (Xenófanes, Heráclito, Platão). Que logro? Precisamente o de levar a crer que as histórias de "deuses, semideuses, heróis e dos que habitam o Hades", tal como as que contavam os grandes Épicos, ainda eram mitologia.

Não seria? Teremos, então, de desdizer o que acima ficou dito, para afirmar que não há tema ou variante, na epopeia, na lírica, na tragédia e na plástica, que mereça adjetivar-se de mitologia? *Teremos, em suma, de asseverar que, em verdade, não há mitologia grega?*

Por absurda, ou, pelo menos, paradoxal, que se afigure semelhante afirmação, não o é tanto, se meditarmos nos seguintes pontos:

> 1. que o estilo peculiar de uma cultura é dado pelo conjunto de características dominantes, que, de outra cultura, a distinguem;
> 2. que a história fixou, na Grécia, como estilo peculiar da sua cultura, o haver criado e desenvolvido os germes do pensamento racional;
> 3. que entre os gregos o pensamento racional se afirma através da negação da verdade dos mitos;
>
> 4. que uma cultura construída e firmada pelo esforço de negar a veracidade da mitologia,

11. HERÓDOTO. *Hist.* II 52-53.

tenderia, necessariamente, a abster-se de criar novos mitos.

Concluir-se-ia, portanto, que, do ponto de vista histórico-cultural, aquilo que vulgarmente passa por mitologia da Grécia, é apenas uma interpretação grega do mito pré-helênico, mais concretamente, um conjunto de emergências de substratos egeo-asiânicos e de adstratos orientais, que só em parte foram assimilados, através da poesia e da plástica, pela cultura indo-europeia que lhes sobrevém. E ao dizermos que as emergências de substratos e as influências de adstratos *só em parte foram assimiladas*, elegemos as palavras com o deliberado propósito de, incidentalmente, chamar a atenção para fatores importantíssimos na ordem de conhecimentos que intentamos estabelecer.

Em primeiro lugar: precisamente pela parcialidade da assimilação e pela incompletude da interpretação, é que se denuncia o próprio fato da assimilação e da interpretação; se um mito pré-helênico ou oriental tivesse sido totalmente assimilado e completamente interpretado, jamais o distinguiríamos de outros fenômenos culturais de origem grega.

Em segundo lugar: a forma de assimilação ou interpretação pode fornecer indícios acerca da época em que a mesma assimilação ou interpretação se efetuou, ou acerca da estratificação histórica de assimilações e interpretações sucessivas.

Em terceiro lugar: muitas vezes, dos resíduos de assimilação parcial ou de interpretação incompleta, poder-se-á reconstituir o todo, composto de assimilado e inassimilável, de interpretado e ininterpretável.

Deixemos, porém, estes princípios gerais de investigação "arqueológica" até o momento em que seja necessário aplicá-los à análise das catábases clássicas. Por ora, o que importa é indagar as consequências que decorrem de, efetivamente, ser a mitologia grega de origem préhelênica.

Neste ponto, mais uma vez nos acode a etnologia, com seu precioso auxílio. Pois, aquisição definitiva da análise morfológica e comparada das culturas, principalmente quando aplicada aos seus aspectos religiosos, parece ser esta: se ainda existem hoje, no mundo, culturas em que o mito seja elemento essencial e, portanto, irredutível a qualquer outro, sem que deixem de se nos apresentar como, na verdade, se nos apresentam, - tais culturas não são as dos chamados plantadores primitivos. Aí, e somente aí, é que não há outra maneira de saber o que são deuses, que não seja por participação no drama, através do qual, eles se representam aos homens. Poder-se-ia objetar que qualquer ato ritual, designadamente, o mais relevante e difundido, que é o sacrifício, em todos os lugares e em todos os tempos se realizou com idêntico propósito. Mas há que refletir nas diferenças. A primeira é esta: se culturas existem, em que sacrifício se celebra *para que* os deuses venham à presença dos homens, outras há, em que o sacrifício se celebra *porque* os deuses estão presentes, e, entre plantadores primitivos, que creem que o mundo nasceu de um deicídio primordial, o sacrifício que repete o assassínio cosmogônico não é senão a própria presença da divindade. Depois, vem a segunda: enquanto nas culturas em que o sacrifício se celebra como invocação dos deuses, es-

tes já são conhecidos dos celebrantes, por uma teologia mais ou menos rudimentar e, por conseguinte, ato de culto e conhecimento dos deuses, consistem em dois processos distintos e heterogêneos, entre os plantadores primitivos é o drama ritual a única objetivação da natureza da divindade. Finalmente, a terceira diferença, que resulta das duas primeiras: só para os plantadores primitivos o sacrifício tem em si mesmo a própria razão de ser, pois, só neste, é que o oblato é a mesma divindade[12].

Tornamos, assim, por via etnológica, ao resultado conhecido, – ao drama, mediante o qual se objetiva a realidade. Em maior grau, na cultura dos plantadores primitivos, em menor grau, nos estratos pré-históricos e proto-históricos do Mediterrâneo, áreas mistas, onde sobrevivem (porque a religião é a mais conservadora das atividades humanas) elementos daquela cultura, *o mito ainda não se apartou do rito*, e o drama ritual, que os integra, significa e é o que significa: a presença da divindade, que só mediante o renovado desempenho do

---

12. Em nota, no original: "Sobre a analogia cristã, v. E. de Sousa *Teísmo, cosmobiologia e o princípio da complementariedade*". Trata de referência a uma comunicação apresentada ao III Congresso Nacional de Filosofia, realizado em São Paulo em 1960 (Anais... Instituto Brasileiro de Filosofia, 1960, pp. 491-498). Sobre o tema, consultar o texto de Ronaldes de Mello e Souza "Horizonte e Complementariedade em Eudoro de Souza"; In. (ZAMBONI, M., FERNANDES, M., e JUNQUEIRA, R. (Org.) (2002). *Intelectuais Portugueses e a Cultura Brasileira*; Edusc/Unesp, São Paulo, pp. 161-188.) e também (MOTA, Marcus "O logos do Mito em Eudoro de Sousa"; In. Limites. Anais 3º Congresso Abralic. Edusp, 1995, pp. 137-142.)

mesmo drama, emerge do real, como objeto do sujeito que o desempenha.

De resto, aqui, também a divindade tem seu papel a desempenhar, e só porque desempenha um papel, dela se pode contar um mito, que é, precisamente, o papel que desempenha. Como seria possível contar mitos acerca de um Deus que do Nada fez surgir o Mundo, apenas com um gesto ou uma palavra criadora? A criação, o ato de criação, neste caso, não tem história, só a tem a criatura; por isso, a física, ou a história natural, pode ser, desde o início, inteiramente profana.

Para fixar ideias, concluímos as precedentes considerações, resumindo-as em poucas palavras:

Na civilização clássica, deparam-se-nos duas ordens de conhecimento, uma que se expressa em forma racional, outra que se expressa em forma de mito. Pensamento racional e pensamento mítico têm por conteúdo os objetos que correspondem a sujeitos que assumem perante o real, ou o absoluto, qualquer que ele seja, duas espécies de *atitudes*, que se distinguiriam uma da outra pela diversidade dos *dramas* que se desempenham. Supomos que as duas ordens de conhecimento e respectivas expressões, não se opõem contraditoriamente, mas *complementarmente,* em sentido análogo àquele em que, por exemplo, se diz serem complementares os aspectos contínuos e descontínuos da realidade subatômica. Mas, na história, a complementariedade projeta-se como *sucessão* e, portanto, tudo se passa como se uma era de pensamento mítico fosse absolvida e substituída por uma era de pensamento racional, ou como se, terminada a representação de um dos dramas, entrasse

definitiva e exclusivamente em cena a representação do outro. Porém, o que na verdade se dá, não é a substituição do mito, na sua originalidade perene, mas sim, a do mito já interpretado pela mente racional. Desta, e só desta, interpretação, consiste a mitologia grega.

4.

CULTOS DE “MISTÉRIO II”

INFERNO E MISTÉRIO

Seria chegado o oportuno momento de reatar o fio das considerações que intentávamos a propósito de *como* a participação de Héracles nos Mistérios de Elêusis lhe favorecia o regresso dos Infernos (v. II Sumário, no início), se, por necessidade de determinar, com o possível rigor, o que são “mistérios”, em geral, e, em particular, de que consistiam os “mistérios de Elêusis”, não conviesse olhar, pelo menos de relance, aquela forma de religiosidade que, por hipótese, reside no substrato mais antigo da mitologia grega das catábases. Referimo-nos, é claro, à religião dos plantadores primitivos. E melhor não poderíamos fazê-lo, do que transcrevendo, mais uma vez, os resultados das pesquisas de Adolph Jensen numa ilha da Indonésia em que se mantêm, ou se mantinham até há pouco, o maior número de elementos que constituem a mundivisão daquela cultura[1].

1. JENSEN, A. E. (1949). *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*. A. Schröder, Stuttgart, pp. 188-189. A obra pode ser traduzida por *A cosmovisão religiosa da civilização primitiva*. Segue a tradução de um longo trecho da obra.

Deste modo, verificar-se-á como não era supérfluo nem superfetado o breve escorço de uma teoria da mitologia, que intercalamos na exposição.

> Tudo o que importa para os cerameses ocidentais", escreve Jensen, "ajusta-se à estrutura de uma mundivisão coerente, cujos aspectos fundamentais se encontram registrados em um ato mítico primordial. Uma deidade feminina foi o primeiro ente a sofrer o destino da morte, assassinada por um homem. Como consequência de sua morte, também os homens perderam a sua imortalidade original, transformando-se em seres mortais. Ao mesmo tempo, tornaram-se criaturas reprodutivas e procriativas. Do corpo da deusa assassinada, tiveram origem plantas nutritivas, das quais o homens vêm vivendo desde esse tempo. A divindade assassinada é idêntica, por um lado, à lua e, por outro lado, ao porco. O curso da vida humana encontra-se vinculado, por um intrincado de filamentos, ao destino sofrido pela deusa. Onde este estado de cousas mais claramente se enuncia, é nos ritos de puberdade dos adolescentes masculinos: no que é uma lembrança bastante viva daquele ato primordial, os iniciados devem, uma vez mais, sofrer a primeira morte, de modo que venham a tornar-se seres humanos reprodutores. – Um estudo mais penetrante dessa visão do mundo foi estimulado por um livro acerca dos mistérios eleusinos, da autoria de Karl Kerényi, o estudioso húngaro

de filologia clássica[2]. Levou ele a cabo uma comparação pormenorizada do culto grego e da mitologia ceramesa, mostrando que a relação entre os mistérios de Elêusis e as cerimônias primitivas de puberdade, – e já era sabido que tal relação existe –, pode efetivamente ser reduzida a uma completa identidade das mundivisões sobre as quais cada uma repousa. O estabelecimento desta relação entre os mistérios eleusinos e a mundivisão ceramesa, na base de uma área comum de cultura, deparou-se com a dificuldade de demonstrar a mesma homogeneidade da cultura espiritual, também entre outros povos do mesmo estrato, na medida em que se mantém o contexto orgânico da cultura. O livro de Wirz sobre os Marindanim, e o de Landtmann sobre os Kiwai, contêm relatos tão detalhados dos mitos e dos cultos dessas tribos da Nova Guiné, que, devido à sua completude, permitem tirar como conclusão inequívoca, que a mesma visão do mundo, com todos os seus traços essenciais, e certo número de outros novos e importantes, existe igualmente entre os Marindanim e os Kiwai, e numa versão mais plenamente integrada[3].

2. Referência ao supracitado Jung/Kerényi, (*Einführung in das Wesen der Mythologie*. Pantheon Acakemische Verlagsanstalt, Amsterdam, 1941).
3. Paul Wirz (1892-1955), etnólogo suiço, que desenvolveu intensa pesquisa sobre os Mariad-anim da Nova Guiné, em *Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea* (Friederichsen, Hamburg 1922-1925.); Gunnar Lantman (1878-1940), pesquisador

Elementos essenciais dessa visão do mundo, encontram-se também em vários outros povos, mas nos limitamos apenas à discussão completa dos casos em que temos dados suficientes, fornecidos pelos próprios nativos, para provar a existência dessa atitude espiritual em toda a sua extensão. Embora a

África, por exemplo, em grande parte pertença a este 'Kulturkreis'[4], um escrutínio cuidadoso da bibliografia pertinente, não nos revelou nenhuma fonte adequada. Por outro lado, descobrimos relatos bastante extensos, com referência aos Khond, na Índia, dos quais há descrições, tanto dos mitos, como dos ritos, tornando possível incluir esse povo na cultura em apreço. Também da América existem relatos relativamente extensos sobre os aborígenes da Califórnia, assim como sobre os Uitoto da América do Sul, cujos mitos e cultos revelam claramente que se trata de representantes da mesma cultura. Ainda que seus portadores sejam povos et-

---

finlandês, publicou diversas obras sobre Papua Nova Guiné, tendo vivido entre os Kivai entre 1910 e 1912.

4. Ou "Campo cultural, círculo cultural, complexo cultural". Conceito desenvolvido pela escola austríaca de antropologia no início do século XX, segundo o qual culturas diferentes no tempo e no espaço se sobrepõe e mutuamente se esclarerecem por meio de traços comuns universais. Haveria um número limitado desses complexos cultuais, os quais foram difundidos pelo globo. Ver: GRAEBNER, Fritz (1911). *Methode der Ethnologie*. C. Winter, Heidelberg.

nicamente muito arcaicos – a sua principal dieta consiste de frutos silvestres e plantas tuberosas –, também foram encontrados vestígios bem nítidos da sua mundivisão, entre povos de cultura altamente desenvolvida. Próximo aos mistérios eleusinos, há o Egito, a Ásia Ocidental, o México e o Peru, e, na Índia, o caráter do deus Soma, em que esses vestígios são bastante evidentes, fato que, para o estabelecimento da cronologia dessa cultura, oferece imensa dificuldade.

– Os fundamentais da mundivisão, ora em apreço, compreendem a morte, o matar, procriação e reprodução, lua, planta e fertilidade, formando, todos estes elementos, uma unidade indissolúvel. As grandes solenidades, nas quais se representa o ato primordial, mostram claramente que fenômenos como sacrifícios animais e humanos, noções acerca da morte, jornada da alma, reino dos mortos, caça de cabeças e canibalismo, sociedades secretas e cerimônias de puberdade, ritos para garantir a fertilidade masculina, plantas e animais úteis, tatuagens e labirintos, casamento por rapto, certos costumes nupciais – mostram claramente, repetimos, que semelhantes fenômenos não são elementos culturais heterogêneos e distintos, relacionados mais ou menos fortuitamente para formarem uma área cultural, mas que, pelo contrário, derivam todos de uma ideia central acerca da divindade assas-

> sinada, que, por sua morte, estabeleceu a presente ordem de existência do mundo."

A comparação, traço por traço, entre o mito e o ritual de Deméter e Perséfone em Elêusis, tal como o conhecemos pela tradição clássica, e os de Rabie-Hainuwele em Ceram, tal como foi recolhido e reconstituído por Jensen, está feita, e bem feita. Consta das mais belas e sugestivas páginas da citada obra em que colaboraram Jung e Kerényi para as quais remetemos os estudiosos mais interessados nos pormenores. Aqui, bastará traçar as linhas esquemáticas que unem os pontos de mais alto relevo[5]. Tarefa, aliás, facílima de levar a cabo, pois nos mitos de Rabie-Hainuwele-Satene (v. textos reunidos em apêndice a este sumário) desenvolve-se coerentemente – embora, talvez, só com a coerência dos sonhos –, aquela "ideia central", cujas notas se projetam no plano do ritual, como sacrifícios animais e humanos, cerimônias secretas, ritos de fertilidade, tatuagens e labirintos, casamento por rapto, e, no plano do mito, como jornada das almas, reino dos mortos, assassínio da divindade, origem das plantas úteis, etc.

A "ideia central", é a do *dema*, que, na opinião de Jensen, seria a divindade típica dos plantadores primitivos, "espectralmente" idêntica, por hipótese muitíssimo plausível de Kerényi, a Deméter-Perséfone-Hécate, e muito semelhante àquela que, em toda a área do Me-

5. Eudoro se refere, neste passo, às páginas das edições alemã e francesa da já citada obra de Jung e Kerényi (pp. 182-190, na tr. fr., ed. Payot, pp. 158-165).

diterrâneo Oriental, se representa nos mitos de Cibele-Átis, Astarte-Adônis, Isis-Osiris; na Mesopotâmia, por Innana-Ishtar-Dumuzi (cf. o material reunido por Frazer no *Ramo de Ouro*) e, possivelmente, Semele/Ariadne-Dioniso, no mais profundo dos estratos em que se divide a complexa mitologia do deus-dendrites (*v. E. de Sousa, Dioniso em Creta*)[6].

Em poucas palavras, pode dizer-se que o culto de uma divindade-*dema* é a renovada celebração do drama que instituiu a ordem presente, no mundo, em que se integrou o homem, tal como ele hoje existe; drama que é, na religião de todos os povos do mesmo círculo cultural, o assassínio da divindade e a respectiva transformação em alguma planta útil. Além disso, em todos os mitos referidos e referíveis ao ritual do deicídio, vem assinalado o fato de ser a própria divindade quem, ao morrer, empreende a primeira jornada ao "reino dos mortos", convindo acrescentar que, como já tivemos ocasião de dizer, em virtude da concepção monística da vida, bem característica deste círculo cultural, é o homem inteiro, embora invisível, que, a exemplo do *dema,* se encaminha para o Hades. Por fim, relevemos o que já se encontra implícito na exposição precedente: o

6. Este passo é esclarecedor: Eudoro manifesta seu projeto de inverter o caminho da etnologia para os estudos clássicos, ao desenvolver uma arqueologia dos mitos a partir de uma releitura do comparativismo na etnologia. Dessa forma, o projeto que preside a elaboração deste livro e do *Dioniso em Creta* revela-se em uma discussão do mito a partir dos materiais, métodos e resultados da aproximação entre etnologia e estudos clássicos. Trata-se de reconceptualizar os estratos de historicidade da cultura helênica.

dema não é necessariamente uma divindade feminina. Com efeito, o Jawi dos Marindanim é varão, tal como, na área mediterrânea, Átis, Adônis, Dumuzi, Osiris e Dioniso.

Pelo que se pode inferir das raras indiscrições cometidas pelos escritores da Antiguidade, em relação ao segredo iniciático, nos *Mistérios de Elêusis* sobreviveu, durante mais de vinte séculos, à ação dissolvente da religião poética, filosófica e política da Grécia clássica, um culto congênere daquele cujos traços mais vincados acabamos de apontar. De tão grande prestígio desfrutaram os mistérios eleusinos em todos os estratos da população da Grécia e do mundo helenizado, que, a cada um dos mais impetuosos surtos da civilização ateniense, corresponde uma obra de engrandecimento monumental do santuário e a imposição de mais rigorosas sanções contra a profanação, com o propósito evidente de assegurar que o culto se mantivesse, pelo tempo em fora, na sua pureza original. Tão grande prestígio, repetimos, que, talvez por fim do século V a.C., já os filósofos recorriam ao exemplo da iniciação nos mistérios, para sugerir a imagem mais fiel que eles entendiam que fosse o verdadeiro aprendizado da filosofia.

A ideia de que o filósofo-aprendiz percorre uma via ascética equiparável àquela que o ritual eleusino propõe ao iniciando em seus mistérios, suscitou, como é sabido, algumas páginas inspiradas dos diálogos platônicos. Semelhante comparação devia constituir, pelo menos, uma parte do *De philosophia,* que Aristóteles, possivelmente enquanto escutava as lições do mestre,

dedicou à mesma questão[7]. Alguns fragmentos dessa obra salvaram-se do espantoso naufrágio em que se perderam os escritos "exotériocos" do Estagirita, entre eles, um que, não obstante a sua brevidade, mais nos informa sobre a verdadeira natureza dos mistérios, do que, se não o tivéssemos, todas as demais alusões, propositadas ou não propositadas, que os antigos fizeram ao culto cerimonial eleusino. Com efeito, diz Aristóteles: "*os iniciados não são submetidos a qualquer ensinamento, mas a uma experiência mediante a qual adquirem certa disposição de ânimo, previsto que de tal sejam capazes.*[8]"

Para explicitar todo o alcance da notícia aristotélica, importa cotejá-la com a que devemos a Luciano: "*nenhuma iniciação antiga se poderá achar, sem dança*"[9], declara o Samosatense num contexto que merece a citação resumida e parafraseada, que segue: A dança nasce com o próprio universo; é tão remota como Eros, o mais antigo dos deuses. Preside à assembleia dos astros, à conjunção das estrelas e dos planetas. O harmonioso movimento das esferas é a dança primordial[10]. Mas quando, por dom magnífico das Musas e do Musageta, a gloriosa orquestra universal desce ao terreno habitáculo dos homens, a dança, que em si tinha a própria finalidade, devém uma arte mimética, como todas as artes,

---

7. Dentro do Corpus Aristotelicum, o *De philosophia* é uma obra perdida, da qual restam apenas fragmentos.
8. ARISTÓTELES. *De philos.* frg. 15, Ross. A partir deste ponto, Eudoro de Souza retoma trecho de *Dioniso em Creta e outros ensaios*, pp. 112-115.
9. LUCIANO, *De saltatione*, 5.
10. LUCIANO, *De saltatione,* 7

pela qual o ritmo gesticulado se prolonga até atingir o propósito de uma "ciência de enunciar os pensamentos e de revelar claramente as coisas mais obscuras"[11]. Eis como a coregia vem a imitar, por fim, a antiga história dos deuses e dos heróis, isto é, a mitologia!

Pelo confronto, facilmente se insinua a suspeita de que a predisposição anímica que, segundo Aristóteles, os iniciados adquirem em Elêusis, é suscitada pela participação no drama ritual a que Luciano se refere, falando da dança, sem a qual os mistérios não existem. E posto que não se submeteram a qualquer ensinamento, quer dizer, visto que não há uma doutrina antecedente e uma ação que consequentemente a expressa, temos de admitir que o ritual ou a dança é a única expressão do mistério. Por isso, Luciano aduz o precioso informe que, aliás, já conhecíamos por outros escritores: "profanar os mistérios" pela palavra, diz-se "dançar fora" (*exorcheîstai*), o que significa: falar do conteúdo da revelação, fora do lugar e do momento em que ele pode efetivamente revelar-se, é o que se faz, quando, *fora* do Santuário, se imita a *dança*, ou seja, aquele drama ritual que é a única maneira de "dizer" o que, pela linguagem somente, jamais poderia ser dito[12].

---

11. LUCIANO, *De saltatione*, 36.
12. Eudoro se refere indiretamente ao relato de Plutarco (*Vida de Alcibíades* 19, 22) que apresenta a paródia dos Mistérios feita por Alcibíades em sua própria casa para seus amigos. Sobre o tema, ver o texto de Delfim Leão "Matéria Religiosa: Processos de impiedade (asebeia)"; In. (LEÃO, D. F., ROSSETI L., e FIALHO, M. do Céu (Eds.) (2005). *Nomos. Direito e Sociedade na Antiguidade Clássica.* Coimbra/Madrid: Imprensa da Universidade de Coimbra/Ediciones Classicas, Coimbra, pp. 201-226.)

É claro: Luciano, como todos os alegoristas da mitopoética, inverte a ordem dos acontecimentos. Não podendo imaginar que algum conhecimento humano possa ter expressão mais adequada e perfeita do que a linguagem, faz da coregia "uma ciência de enunciar os pensamentos e de revelar claramente as coisas mais obscuras"[13]; mas fá-lo no pressuposto de que uma doutrina obscura, dificilmente inteligível, precede a respectiva clarificação pelo gesto ritmado da mimética orquestral, quando podia pressupor o contrário, isto é, que a obscuridade ou ininteligibilidade inerente a um drama indoutrinado e indoutrinável, provocaria, depois, a doutrina esclarecedora.

Aristóteles viu lucidamente que, nos mistérios, não se dava a dramatização de um conhecimento comunicável por doutrina de antemão expressa em linguagem falada ou escrita, mas o desempenho de um drama, por meio do qual se obtinha uma predisposição anímica *sui generis*. No entanto, a verdadeira problemática dos mistérios começa no ponto em que nos propúnhamos inquirir que finalidade se pretendia alcançar com semelhante predisposição de ânimo. Noutros termos, o problema mais intrincado é o que se exprime na pergunta: *predisposição para quê*?

Há motivos para acreditar que uma visão mística dos infernos, ao cabo de um processo que, à falta de termos mais rigorosos, se poderia descrever como "transposição dos umbrais da morte", teria sido o mais recôndito, o indizível e inefável mistério do ritual eleusino. Tal visão

13. LUCIANO, *De saltatione*, 36.

se oferecia, como explicamos, não pelo ensinamento de uma doutrina oralmente transmitida pelo hierofante ao iniciado, – o hierofante é "aquele que mostra" (de *phainō*) e não "aquele que fala" (de *phānai*) -, mas como resultado de uma "catarse" que se efetua através do drama ritual argumentado pelo mito das duas deusas, Deméter e Perséfone, - provavelmente, dois aspectos de uma só divindade.

Neste ponto, poder-se-ia levantar a objeção seguinte: se na verdade o drama ritual de Elêusis fosse argumentado por um mito tão ampla e profundamente conhecido, como esse que consta do famoso *Hino Homérico* e nas variantes que a literatura mitográfica registra, onde residiria o segredo da iniciação, que os gregos reputavam como essencial, e invulnerável a qualquer atentado de profanação? Ao que facílimo seria replicar que uma coisa é o argumento, outra o mesmo drama. O argumento é só uma interpretação ou uma interpretação resumida; uma de entre o infindável número de interpretações, que o sentido do próprio desempenho da ação dramática envolve, como inacessível circundante de todas as interpretações, mesmo daquelas que nunca foram e jamais serão descobertas ou inventadas. Cremos, todavia, que não seja necessário recorrer a uma contra-objeção que poderia afigurar-se como simples expediente polêmico. Muito mais persuasivo e convincente será lembrar que, no argumento do *Hino Homérico* a Deméter, no meio de todos os fatos e de todas as situações efetivamente expressas, cabem outros fatos e situações, que o autor omitiu, ou porque tangenciassem perigosamente o círculo da inefabilidade, ou porque,

como bom poeta *homérico*, demasiado estranhos se lhe afigurassem ao mundo de representações em que vive, de que vive e para que vive a poesia épica[14].

A primeira hipótese é muito mais verossímil. O autor do *Hino Homérico* e os das variantes difundidas pela Grécia e pelo mundo helenizado não se arriscariam deliberadamente às consequências fatais de um processo de impiedade, que os leitores e ouvintes de Atenas não deixariam de lhes mover, como o moveram a Ésquilo, se suspeitassem que um só verso ou uma só palavra aludia à suprema revelação do hierofante, no momento em que os iniciados se encontravam predispostos para recebê-la[15].

Mais tarde, sim. Nenhum convertido à fé cristã, após o triunfo político do cristianismo e depois de efinitivamente cerradas as portas do santuário de Elêusis, tinha motivo para manter o silêncio, ou porque suas convicções religiosas o demovessem do que fora um sacrilégio, ou porque houvesse de recear as respectivas sanções.

Das "indiscrições" tardias, a de Hipólito é, sem dúvida, a maior e a mais instrutiva, - o hierofante, celebrando no meio do fogo, proclama o milagre que se opera

---

14. Cf. K. Deichgräber, *Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungs welt in Homerischen Demeterhymnus* (*Piedade eleusina e imaginação homérica no Hino homérico a Deméter*. Akademie der Wissenchaften und der Literatur, Mainz, 1950.)
15. Sobre processo de *asebeia* contra Ésquilo, ver: LEFROWITZ, M. R. (1981). *The Lives of the Greek Poets*. John Hopkins University Press, Baltimore.

à vista dos iniciados: “Brimō deu à luz a Brimos”[16], fórmula sacra, que um leitor antigo explica em nota marginal: “A Forte deu à luz o Forte”[17]. É verossímil a hipótese de K. Kerényi[18]: a visão para a qual os “epoptas” se encontram predispostos é a de Perséfone parindo o místico infante, nos infernos, por entre as chamas, – hipótese sugerida por outra, de Walter F. Otto[19], baseada na engenhosa interpretação de um papiro[20]. Trata-se de um exercício retórico, em que se atribui o seguinte discurso a Héracles: *“Há muito tempo (ou em outro lugar) já fui iniciado, Fecha as portas de Elêusis, |Hierofante|! Extingue o fogo, Daduco! Em mais autênticos mistérios, já fui iniciado!”. E, mais adiante, “Contemplei o fogo donde | … e| vi a Kore!*”. Por consequência, se a leitura do documento arruinado é correta, a hipótese de Kerényi consiste em referir as palavras que se atribuem a Héracles à sua descida aos infernos em busca de Cérbero. Se esta fora a “mais autêntica iniciação”, daí naturalmente se conclui que a “menos autêntica” era uma visão do Hades no Santuário de Elêusis. Mas, em qualquer dos casos, mais ou menos autêntica.

---

16. Eudoro se refere ao teólogo Hipólito de Roma (170-236) e sua obra *Refutação de todas as heresias* (*Refutatio*, v. 8).
17. HIPÓLITO, *Refutatio* v. 8, 39.
18. *Die Mysterien von Eleusis* (*Os mistérios de Eleusis*). Rhein, Zurique, p. 99.
19. Eudoro se refere a: KERÉNYI, K. (1959). “Walter Friedrich Otto. Erinnerung und Rechenschaft”, Paideuma 7), que homenageia W. Otto e apresenta contribuições deste para o estudo das religiões.
20. *Papyri Milanenses,* vol. I. p. 177, nº 20, (*apud* KERÉNYI *op. cit.* p. 90).

Quanto a nós, mais duas conclusões se impõem, ambas com vista a relacionar entre si, os pontos em que principalmente incidiram todas as considerações que precedem.

Em primeiro lugar, diga-se que a relação estabelecida pelos mitógrafos gregos, entre a descida de Héracles ao Hades e a sua iniciação nos mistérios, tinha por fundamento a própria natureza do ritual Eleusino; as duas ações do herói não passavam, afinal, de uma ação única ou de dois aspectos de uma única ação. Héracles, como diz Diodoro, julgou conveniente iniciar-se nos mistérios, o que pode entender-se, agora, que o fez porque Elêusis lhe oferecia como que o roteiro da tremenda jornada que estava a ponto de empreender[21]. Mas só agora o podemos entender assim; só depois de lermos o indiscreto exercício retórico do papiro de Milão.

Em segundo lugar, a visão "mistérica" de Perséfone dando à luz no próprio Hades, é como que um luminoso símbolo, que espectralmente se dispersa nas variantes regionais e nos diversos estratos do mito de Deméter-Perséfone, na Grécia, e nos elementos paralelos, que compõem o mito indonésio de Rabie-Hainuwele-Satene, e os mitos mediterrâneos de Cibele-Átis, Astarte-Adônis, Ishtar-Dumuzi e Isis-Osiris. Com efeito, a Hipólito também se deve a notícia, incluída no texto que já citamos, de que o hierofante, em silêncio, mostrava aos epoptas uma espiga de trigo recém-cortada (ou: mostrava aos epoptas uma espiga de trigo recém-cortada em silêncio),

21. Eudoro se refere à passagem de *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo (4.25,1-4.26.1).

exclamando, depois, as palavras que referimos: "*Brimō deu à luz a Brimos!*". É evidente, a filologia clássica e, em geral, a história comparada das religiões, bem fazem em insistir sobre as características, ou melhor, as implicações *agrárias* do culto eleusino, mas não, em declararem, ou mesmo, em insinuarem a suspeita de que o mistério é simples transposição da cultura cerealífera para o plano hierológico e mitológico. Pelo contrário, forma e conteúdo do *culto* eleusino é que conferem à *cultura* do cereal, um sentido que a simples ação do cultivo pode perfeitamente dispensar, mas, repare-se, que o dispensa só depois de com ele haver surgido. Para nos certificarmos da veracidade deste asserto, bastará recordar que, do ponto de vista arqueológico, não há cultura neolítica, ou seja, de "produtores de alimentos", exumada no Mediterrâneo, que não possua, como traço dos mais característicos, a pequena estatuária da deusa-mãe.

Por Plutarco sabemos que, na Grécia, os mortos eram apelidados de "demétries"[22] – o que se deve entender como "filhos de Deméter", a deusa mãe de Perséfone; e do contexto da notícia de Diodoro acerca da iniciação de Héracles, consta que o herói, após a iniciação em Elêusis, ou antes, em virtude da prévia iniciação em Elêusis, ao descer aos infernos em busca de Cérbero, foi recebido pela filha de Deméter "como um irmão". Poder-se-ia interpretar esta fraternidade, como fraternidade em Zeus, posto que ambos, Héracles e Perséfone são filhos

---

22. PLUTARCO. *Sobre a face visível no orbe da Lua*, 934b. Ver tradução e comentário da referida obra por Bernando Mota na Coleção Autores Gregos e Latinos (Centro de Esutdos Clássicos e Humanísticos, Coimbra, 2010).

do Soberano do Olimpo. Mas a notícia de Plutarco e a informação de Diodoro sobre a sequência "iniciação nos mistérios – descida aos infernos", sódeixa lugar a que se interprete semelhante fraternidade, como fraternidade em Deméter. O que, alías, se confirma, refletindo em que bem diverso foi, por exemplo, o destino de Tântalo, que, sendo filho de Zeus, não o era de Deméter.

A imensa diversidade das variantes que a análise pormenorizada dos rituais dos mistérios alistara durante o século XIX, ficou reduzida a quatro temas fundamentais, no decorrer do penetrante estudo que A. Dieterich dedicou a certa liturgia mitríaca[23]: comunhão, hierogamia, filiação ou adoção, morte e ressurreição. Estes temas podem encontrar-se isolados ou associados, em vários cultos. Em Elêusis, talvez seja o caso de se haverem associado os dois últimos, – filiação ou adoção do iniciado pela divindade cultuada, morte e ressurreição dramaticamente vividas pelo iniciado. Mas o primeiro é certo, tanto quanto o pode ser um fato a deduzir-se de tão parcos e confusos testemunhos[24]. Como filho, ainda que adotivo, de Deméter, e, nessa qualidade, participando da dolorosa busca da filha da deusa e irmã sua, raptada, isto é, assassinada, pelo Soberano dos Infernos, ao iniciado se permitia

23. Livro do filólogo e historiador das religiões Albrecht Dieterich (1866-1908) *Eine Mithrasliturgie*, que pode ser traduzido por *Uma Liturgia Mitraica* (Teubner, Leibzig, 1903). Disponível em www. archive.org. Textos da liturgia mitraica retraduzidos em www.hermetic.com/ pgm/mithras-liturgy.

24. Material disponível em: SOUSA, Eudoro de (1950-1951). "O mirto em Elêusis"; In. Humanitas 3, pp. 293-299. Disponível em www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ humanitas.

o que era vedado ao profano: ver como do corpo de Perséfone nascia o cereal. Mas o cereal é o "fruto de Deméter" e, por conseguinte, do fruto do ventre de Deméter, talvez dela própria em seu aspecto de moça núbil, o que nascia era o fruto da Terra. A "iluminação" (*éllampsis*)[25], na alma predisposta do iniciado, era a da comunidade do seu destino e do destino da deusa virgem e mãe, – uma vida que só irrompe da morte. Tinha razão o poeta do *Hino Homérico,* referindo-se aos mistérios:

> Fortunado entre os homens terrestres aquele que os viu,
> Pois o não iniciado, o que não participa, igual sorte
> Não possui, mesmo quando já morto nas trevas sombrias[26].

E aqui nos detemos, no receio de que, prosseguindo, tivéssemos de brutalizar o mistério. Brutalizar o mistério é como que a satânica inversão do milagre de Horeb, a torrente de água pura e cristalina se revolveria na aridez, na dureza e na impenetrabilidade da rocha bruta[27].

---

25. CROISSANT, J. (1932). *Aristote et les mystères.* E. Droz, Paris.
26. *Hino homérico a Deméter*, vv 480-482. Ver tradução e comentários dos hinos homéricos em publicação organizada por Wilson Ribeiro Júnior (UNESP, 2010).
27. Eudoro se vale de trecho da obra, do pensador português Leonardo Coimbra, *A alegria: A dor e a graça* (Renascença Portuguesa, 1920, p. 35.): "Brutalizai uma mulher e sereis um Moisés Satan, invertendo o milagre de Horeb. A água volve-se rocha; a lira, que a todos os ventos ressoava, dizendo coutas e nunca ouvidas falas, vai imediatamente calar-se."

APÊNDICE AO CAPÍTULO QUARTO

1. TUWALE E RABIE

Em tempos muito antigos, quando os homens viviam em Tamene siwa, ainda não havia nem lua, nem estrelas; só o sol brilhava sobre a Terra. Naquele tempo vivia um homem na Terra, que se chamava Tuwale. Descendia do sol, era muito feio e tinha, no rosto, uma ferida repelente. Uma vez, andava à caça no rio Matapa e avistou flutuando n'água uma manga. Pescou-a e examinou-a atentamente. Viu, então, que a fruta já tinha sido mordida, por uma mulher cujos dentes haviam sido aguçados. Ficou sabendo que devia tratar-se de uma moça núbil, pois outrora as moças aguçavam os dentes, antes de poderem casar.

Tuwale queria ver a mulher que tinha mordido o fruto e foi seguindo para montante do rio Matapa. Então, encontrou na margem do rio duas mulheres. Eram as irmãs Rabie e Siloo. Tuwale queria ver qual das duas tinha

os dentes aguçados e procurou fazê-las rir para lhes poder ver os dentes... (tendo conseguido seu intento) viu Tuwale que a mais velha das duas irmãs, Rabie, tinha os dentes aguçados. Sentiu grande amor por ela e quis desposá-la... (Tuwale pede a moça em casamento aos pais, que, para impossibilitar a união indesejada, impõem ao pretendente um preço absurdo. No entanto, como Tuwale consegue satisfazer a importância exigida, imaginam outro expediente). Quando Tuwale se retirou, os pais se aconselharam com os habitantes da aldeia... que não queriam que Rabie casasse com o homem. Esconderam-na muito longe da aldeia e mataram um porco e vestiram o animal morto com os vestidos, o sarong e os adornos da moça. Deixaram abertos os olhos e a boca do animal, colocaram-no numa esteira e cobriram-no com um sarong. (Tuwale apercebe-se do ardil e recupera os bens já entregues)...

Alguns dias mais tarde, Rabie sai da aldeia... encontrando-se sobre a raiz duma árvore Balu, começou a raiz a afundar-se lentamente na terra, e com ela, Rabie. Por muito que ela se esforçasse, não conseguia sair da terra e cada vez mais se afundava. Gritou por socorro e os habitantes da aldeia acudiram a toda pressa. Tentavam desenterrar Rabie, mas quanto mais se esforçavam, mais ela se afundava. Já enterrada até o pescoço, Rabie disse para a mãe: "Foi Tuwale que me pegou. Degolai o porco e celebrai uma festa, pois agora estou morrendo. Quando chegar a noite do terceiro dia, olhai para o céu, pois lá vos aparecerei como uma luz e, então, brilharei sobre os Patasiwa e os Patalima e todos os seres vivos.

Os pais de Rabie e os habitantes da aldeia foram para casa e degolaram um porco e celebraram uma festa

fúnebre por Rabie, durante três dias; e no terceiro dia olharam para o céu. Lá nascia, pela primeira vez, a lua cheia...

2. HAINUWELE

Quando as nove famílias dos homens partiram de Nunusaku, fixaram-se em algumas localidades de Ceram Ocidental e vieram para o lugar sagrado Tamene siwa, que ainda hoje está situado na floresta entre Ahiolo e Waraloim. Entre os homens, vivia, então, um, de nome Ameta que não era casado e não tinha filhos. Um dia Ameta foi à caça com seu cão. Passado algum tempo, o cachorro farejou a trilha de um porco, na floresta, e perseguiu-o até um charco. O porco correu para a água do charco e o cão ficou na margem. Em breve aconteceu que o porco não mais pôde nadar e se afogou. Entretanto, chegava o homem Ameta e fisgava o porco das águas do charco. Numa das presas do animal estava espetado um coco. Mas, nesse tempo, ainda não havia coqueiros na Terra.

Ameta tomou o coco e deixou ficar o porco, para vir buscá-lo mais tarde com a ajuda de outros homens... chegado a casa colocou o coco sobre um banco e cobriu-o com um Sarong patola. Depois, deitou-se para dormir, e teve um sonho. Veio um homem que lhe disse: “Aquele coco que colocaste no banco e cobriste com um Sarong, deverás plantá-lo na terra, pois já está brotando”. Então, na manhã seguinte, tomou o coco e plantou-o. Três dias passados, já a palmeira crescera bastante alto. Depois de outros três dias, já estava flo-

rescendo. Trepou na palmeira para colher as flores, com as quais queria preparar uma bebida. Quando se encontrava nesta ocupação, cortou-se num dedo e uma gota de sangue caiu sobre uma flor. Foi para casa e ligou o dedo. Quando passados três dias, regressou, viu que o sangue se misturava como suco das flores, numa folha de palma, e que, daí, se formava um ser humano. O rosto já estava formado. E quando voltou, outros três dias passados, já lá estava o tronco daquele ser humano, mais três dias, e, das gotas de sangue, ali se formara, agora, uma menina. Naquela noite, o mesmo homem lhe apareceu em sonho e disse: "Toma o Sarong patola e envolve com ele cuidadosamente a menina do coqueiro e leva-a para casa".

Na manhã seguinte, Ameta foi com o Sarong ao coqueiro, trepou em cima e envolveu cuidadosamente a menina no Sarong. Desceu do coqueiro e levou-a para casa. Deu-lhe o nome de Hainuwele.

A menina cresceu muito depressa e, em três dias já era uma moça núbil (mulua)...

Por aquele tempo realizou-se em Tamene siwa uma grande dança Maro, que durou nove noites. As nove famílias dos homens tomavam parte nela. Na dança, formavam uma grande espiral de nove circunvoluções. Quando os homens dançavam na noite Maro, as mulheres, que não dançam, sentam-se no meio e distribuem pelos dançarinos Sirih e Pinang para mascar. Naquela grande dança estava a moça Hainuwele no meio e distribuía pelos dançarinos Sirih e Pinang. Ao romper da manhã terminava a dança e os homens se retiravam para dormir. No começo da segunda noite reuniram-se

em outro lugar, pois quando a dança Maro é dançada durante nove noites, de cada vez, tem que realizar-se em outro local. De novo, Hainuwele foi colocada no centro, para distribuir Sirih e Pinang. Mas, quando os dançarinos lhe pediam Sirih, ela lhes dava, em lugar da folha, corais. Todos os homens achavam os corais muito bonitos. Os dançarinos e também os que se encontravam de fora, precipitavam-se e pediam Sirih e Pinang, e todos ganhavam corais. Assim, durou a dança até o romper da manhã e os homens foram para casa dormir. Na noite seguinte, de novo se realizou a dança em outro lugar, e mais uma vez Hainuwele foi colocada no centro, para distribuir Sirih e Pinang. Mas, nessa noite, distribuiu belos pratos de porcelana chinesa e cada um dos presentes ganhou um destes pratos. Na quarta noite, ofereceu pratos de porcelana chinesa ainda maiores. Na quinta noite da dança, distribuiu grandes facas de mato, na sexta, belas caixas para Sirih, em cobre, belamente trabalhadas, na sétima noite, belos brincos de ouro, e, na oitava noite, belos gongos. Assim, ia aumentando o valor dos objetos, que Hainuwele distribuía pelos dançarinos, de noite para noite. Para os homens, a coisa se tornava estranha. Reuniram-se e tomaram conselho uns com os outros. Muito invejosos, por Hainuwele poder distribuir semelhantes riquezas, resolveram matá-la.

Na nona noite da grande dança Maro, Hainuwele voltou para o centro do terreiro, para distribuir Sirih. Mas os homens cavaram no lugar um buraco profundo. No círculo mais interno da grande espiral de nove circunvoluções, que os dançarinos formavam, dançava, naquela noite, a família Lesiela. Na lenta circunvo-

lução da dança em espiral, iam empurrando a moça Hainuwele para a fossa, e lançaram-na dentro. O forte canto a três vozes da dança Maro, cobriu os gritos de Hainuwele. Lançaram terra sobre ela e os dançarinos, com o movimento da dança, calcavam a terra com os pés. Ao romper da manhã, terminou a dança e os homens foram para casa.

Como a dança Maro terminara e Hainuwele não voltou, seu pai, Ameta, ficou sabendo que ela tinha sido assassinada. Pegou nove varas Ubi (arbusto cuja madeira serve para fins oraculares) e, em casa, construiu com elas os nove círculos dos dançarinos Maro. Soube então que Hainuwele tinha sido assassinada no terreiro Maro. Tomou, então, nove tiras de folhas de coqueiro e abalou com elas para o local da dança. Introduziu as nove tiras de folha na terra, uma após outra. Com a nona, encontrou o círculo mais interno dos dançarinos Maro e quando novamente a desenterrou, lá estavam cabelos da cabeça e sangue de Hainuwele. Então, desenterrou o cadáver e dividiu-o em muitos pedaços. E cada um dos pedaços do corpo, enterrou em toda a área em redor do terreiro. Só não enterrou os braços, mas levou-os a mula Satene, aquela mulher que tinha nascido de uma banana temporã, quando da criação dos homens, e que ainda por este tempo os governava. Mas os pedaços do cadáver de Hainuwele, enterrados, transformaram-se em coisas que, então, ainda não existiam na terra, sobretudo, em frutos tuberosos, dos quais desde essa hora os homens principalmente vivem...

Ameta amaldiçoou os homens e mulua Satene ficou irada contra eles, porque tinham matado. Construiu

num lugar, em Tamene siwa, um grande portal. Consistia de uma espiral de nove circunvoluções, semelhantes àquela em que os homens estavam colocados, na dança Maro. Mulua Satene postou-se, ela mesma, sobre um grande tronco de árvore, a um dos lados do portal, e tinha em cada uma de suas mãos um dos braços cortados de Hainuwele. Depois, reuniu todos os homens do outro lado do grande portal e disse para eles: "Não quero mais viver aqui, porque haveis matado. Hoje mesmo partirei. Agora, tereis todos de vir a mim, passando através do portal. Quem passar através do portal, permanece homem, quem não passar outra coisa lhe acontecerá". Então, os homens procuraram todos passar através da porta em forma de espiral, mas nem todos passaram. Quem, através da porta, não chegou até mulua Satene, transformou-se num animal ou num espírito. Assim, nasceram porcos, corsos, pássaros e peixes e os muitos espíritos que na terra vivem. Antes, tinham sido homens mas não puderam passar através da porta, atrás da qual estava Satene. Mas os outros homens que através da porta passaram, foram até mulua Satene. Uns passavam à direita, outros à esquerda do seu tronco de árvore e, em cada um que passava, ela batia com um braço de Hainuwele. Quem passava à esquerda tinha que saltar sobre cinco varas de bambu. Destes homens provêm os Patalima, "os homens de cinco". Quem passava à direita de mulua Satene tinha que saltar sobre nove varas de bambu. Destes provêm os Patasiwa, "os homens de nove".

Mas Satene disse para os homens: "Ainda hoje me apartarei de vós e não mais me vereis sobre a terra. Só

quando morrerdes, me tornareis a ver. Mas, também, então tereis de empreender uma difícil jornada, antes de chegardes até mim". Nesse momento mulua Satene desapareceu da terra e, desde então, habita como Nitu (espírito) no Salahia, montanha dos mortos ao sul de Ceram Ocidental. Quem quer chegar até ela, tem de morrer primeiro. Mas o caminho para Salahia passa por oito montanhas, em que habitam outros oito Nitu...

À mundivisão dos plantadores primitivos pertencem, evidentemente, algumas lendas brasileiras acerca da mandioca e do milho, que seguem:[1]

ORIGEM DA MANDIOCA

Lenda recolhida entre os Pareci do centro de Mato Grosso

Côcôterô e sua mulher Zatiamare, casal pareci, tinham dois filhos: Zoquôoiê, rapaz e Atiolô, mulher. O pai só estimava o filho; tinha tanto desprezo pela filha que só respondia ao seu chamado por meio do assobio. Desgostosa, Atiolô, pediu um dia a sua mãe que a enterrasse viva; ao menos assim, dizia, seria útil aos seus e aos outros. Zatiamare resitiu por muito tempo ao pedido da filha. Afinal cedeu e foi enterrá-la de pé, no cerrado.

Mas a moça não pôde permanecer aí por muito tempo por causa do calor e pediu de novo a sua mãe que a tirasse desse lugar e a colocasse no campo. No campo também não se deu bem. Ainda uma vez foi mudada para a mata onde se sentiu perfeitamente bem.

1. Fonte para as narrativas: Baldus, Herbert. *Lendas dos Índios do Brasil*. Brasiliense, São Paulo, 1946, p. 65 e ss.

Então pediu a Zatiamare que se retirasse recomendando-lhe que não olhasse para trás quando ouvisse seus gritos. Zatiamare despediu-se da filha e partiu.

Logo depois começou Atiolô a gritar. Zatiamare não pôde resistir, voltou-se, e no lugar em que tinha depositado a filha divisou uma viçosa planta que no mesmo instante se tornou rasteira.

Zatiamare continuou a cuidar da sepultura da filha. Mais tarde arrancando a planta encontrou uma raiz que era muito boa. Era a mandioca.

NHARA

Lenda recolhida entre os Caingang do Estado do Paraná

Meus antepassados alimentavam-se de frutos e mel; quando estes faltavam, sofriam fome. Um velho de cabelos brancos, de nome Nhara, ficou com dó deles; um dia disse a seus filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos taquarais e a queimassem. Feito isto, disse aos filhos que o conduzissem ao meio da roçada; ali conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros:

– Tragam cipós grossos. – E tendo estes lhos trazido, disse o velho:

– Agora vocês amarrem os cipós em meu pescoço, arrastem-me pela roça em todas as direções; quando eu estiver morto, enterrem-me no centro dela e vão para os matos por espaço de três luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de frutos que, plantados todos os anos livrarão vocês da fome.

Eles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam. Mas o velho lhes disse:

– O que ordeno é para o bem de vocês; se não fizerem o que mando, viverão sofrendo e muitos morrerão de fome. E, de mais, eu já estou velho e cansado de viver.

Então, com muito choro e grito, fizeram o que o velho mandara e foram para o mato comer frutas. Passadas as três luas, voltaram encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feijão grane e morangas. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com eles as sementes.

É por esta razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer frutas e caçar por três ou quatro luas. O milho é nosso, aqui da nossa terra; não foram os brancos que o trouxeram da terra deles. Demos ao milho o nome de nhara em lembrança do velho que tinha este nome, e que, com o seu sacrifício, o produziu.

5.

A TRANSPOSIÇÃO INTELECTUAL DO MISTÉRIO NA FILOSOFIA DE PLATÃO

Dos cinco pontos de condensação dos problemas referentes ao tema das catábases clássicas (cf. II Sumário), andamos, até o momento, em redor de dois: Culto dos mortos e Religiões de mistério. Restam, pois, os três cuja posição na figura que pretendemos levantar da superfície do referencial erudito, tão revolvido pela infindável discussão dos filólogos, se definem pelos nomes de Pitágoras, Orfeu e Platão. E digamos, desde já, que ao contrário do que se deu no caso dos dois primeiros, agora não será mais possível dedicar separadamente um capítulo a cada ponto referido, sem corrermos o risco de muito mais se obscurecer o horizonte, querendo clarificá-lo. Com efeito, no que respeita ao assunto em causa, nada mais difícil do que destrinçar, na tela urdida pela tradição, os fios que provêm do pitagorismo e os que decorrem do orfismo, - motivo porque, hoje em dia, se resignam os filólogos clássicos a só falarem de um órfeo-pitagorismo –, e, por infortunado acréscimo,

aqueles que, de um e de outro sistema, concorreram para a formação do platonismo.

Assim sendo, e já que do filósofo ateniense toda a obra nos resta, ao passo que do histórico Pitágoras e do lendário Orfeu, só alusões em si muito vagas e indecisas, ou citações em si muito fragmentárias e equívocas, será preferível subir a corrente da tradição, partindo do mais conhecido para o menos conhecido.

Seja qual for o juízo final que se pronuncie sobre o que, em Platão, é devido a Pitágoras e a Orfeu, verdade bem assegurada é que o grande discípulo de Sócrates, nos diálogos do período intermediário, levou deliberadamente a fim e a cabo o que se pode e deve chamar uma *transposição intelectual do mistério*[1]. Não que indícios certos de semelhante transposição se não encontrem patentes no pouco que se sabe acerca dos antecessores órfeo-pitagóricos, mas a que nestes se verifica é ainda uma transposição ingênua e, talvez, inconsciente da sua fundamentação filosófica; é uma transposição do plano religioso autêntico, do ritual, para a praxe da "vita pythagorica", no pitagorismo, e do mesmo plano para o de uma *teologia mitopoética*, no orfismo. Platão é o primeiro filósofo da Grécia que faz da "expressão" original do mistério religioso uma pura "aplicação" à expressão original do mistério gnoseológico, sem, de modo nenhum, os identificar.

1. A partir deste ponto, Eudoro retoma o capítulo "Mito e a Dialética em Platão (ou da Transposição Intelectual do Mistério)" publicado em *Dioniso em Creta e outros ensaios*.

Examinemos a documentação disponível.

Na VII Epístola, redigida em um dos anos derradeiros de sua vida, Platão, referindo as causas e os efeitos da segunda viagem que empreendeu à Sicília, respondendo à solicitação de seus discípulos e amigos de Siracusa, dos quais esperava a constituição da cidade que fosse uma conquista do "espaço vital do filósofo" (Jaeger)[2], tal como a preconizara na *República*, dá conta exata da decepção que sofreu, medindo o contraste entre um pseudo-filósofo, como Dionísio, que supõe poder expressar pelo discurso escrito toda a verdade que intuiu (?), e o autêntico filósofo, como ele, Platão, que declara: "de minha autoria, ao menos, não há nem haverá certamente qualquer escrito sobre tais matérias, dada a impossibilidade de as traduzir em fórmulas, como sucede com as demais ciências[3]."

Estas poucas linhas já serviram de argumento a favor de uma tese bem cara aos ocultistas, que se comprazem em atribuir a Platão uma doutrina esotérica muito diversa daquela que o filósofo consignou nos livros publicados. Porém, as que imediatamente seguem, vêm esclarecer o como seja necessário escrever tantos livros para que a verdade venha a surgir, não nos próprios livros, como expressão direta, mas, por virtude de os escrever, como invocação do transcendente: "só após longa meditação destes problemas, o íntimo convívio com os mesmos, a verdade jorra de súbito na alma, do

2. Referência a Werner Jaeger e sua obra *Paideia* (Martins Fontes, São Paulo, 2001.)
3. PLATÃO. *Carta* VII, 341b-c.

mesmo modo que a luz, do fogo, e só então cresce por si". E, mais adiante, a ideia de que a verdade é transcendente à obra escrita, mais claramente se demonstra: "nem a facilidade de aprender nem a memória serão capazes de outorgar o dom de visão a quem não sinta afinidade pelo objeto, pois que ele não pode radicar-se de maneira nenhuma em natureza estranha |...| só depois de ter friccionado uns contra os outros, nomes, definições, percepções visuais e impressões sensitivas, só depois de muitas discussões pacíficas em que as perguntas e as respostas não sejam ditadas pela inveja, é que, sobre o objeto estudado começa a brilhar a luz da sabedoria e da inteligência com a intensidade capaz de ser suportada pelas forças humanas[4]."

Tanto basta para que fiquem bem distintos os contornos do que seja a transposição intelectual do mistério. A dialética, pela qual se "friccionam uns contra os outros, nomes, definições, etc.", é uma outra *áskēsis,* ou a preparação para uma *visão*; só que esta não se efetua agora através do desempenho do drama ritual dos mistérios religiosos, mas sim do exercício puramente espiritual do pensamento lógico-discursivo. É possível que, outrora, Sócrates se contentasse com semelhante exercício e supusesse que a verdade era imanente ao próprio discurso e concurso dos conceitos; mas não é possível imaginar um Platão sem esta ideia de que a verdade é transcendente ao processo dialético, e de que ela se mostrará ou não, conforme a existência ou não existência de certa "afinidade" do sujeito "com o objeto".

4. PLATÃO. *Carta* VII, 340a.

Em todo caso, também é inimaginável um Platão que admitisse *a possibilidade de alcançar a visão, sem o exercício da dialética, e* nisso é que consiste o momento decisivo em que a transposição do mistério deixa de ser ingênua e inconsciente de sua fundamentação filosófica. Mas se, ainda assim, quisermos apelidar Platão de "místico", - místico é o adjetivo correspondente ao substantivo "mistério" -, podemos fazê-lo, mas na condição de não confundirmos o misticismo platônico com o pitagórico ou o órfeo-pitagórico. Se no platonismo a visão da verdade transcende o discurso, não é porque ela tenha por conteúdo a doutrina que se poderia extrair da visão do *epopta*, mas sim, porque o *Bem* se encontra *"epékeina tês ousías"*, quer dizer, "para além do que é ou existe" numa transcendência, digamos, racionalmente verificada pelo fato negativo de o pensamento lógico não poder captar senão o que vai sendo, no mundo "real" do vir a ser, e o que é, no mundo "ideal" do que não vem a ser. Mas a própria nascente da luz que ilumina o que é e, por reflexo, o que vem a ser, – essa reside em um *para além*, inacessível até ao mais perfeito exercício do *lógos*.

Mas, repetimos: tal inacessibilidade tem de ser logicamente, discursivamente, dialeticamente, experimentada e verificada, pois só através dessa experimentação e verificação, que equivale a uma invocação da transcendência, é que, *para o filósofo*, se abrirá ou não o grande portal na encruzilhada dos caminhos do Dia e da Noite (Parmênides)[5]. E insistimos: a mesma inacessibilidade

5. PARMÊNIDES. Fr. I.

tem de ser experimentada e verificada pelo filósofo, mediante o exercício da dialética, porque então, e só então, no extremo limite, é que ele experimenta e verifica o quanto o *lógos* tem de apelar para o *mŷthos* ou para o *mystērion*, para que ele mesmo se revista do sentido que brota da fonte de toda a significação, e para que se ilumine da luz que jorra da nascente de toda a iluminação, - em suma, daquele *Bem*, no qual, por morar "*épékeina tês ousías*", Sócrates não tenta introduzir Gláucon senão por via indireta da alegoria[6], no caso, a que se compõe do *Sol, da Linha Dividida* e da *Caverna*[7]. Mas, – e para este fato chamamos expressamente a atenção do leitor –, a plena força sugestiva da alegoria platônica, advém-lhe principalmente dos elementos míticos que a integram.

Esta última observação nos conduz naturalmente ao âmago de um problema, no qual, mais cedo ou mais tarde, e por solicitação da própria temática do nosso curso, nos teríamos de demorar, – referindo-nos ao problema dos *mitos de Platão*.

Passa hoje por incontroverso que não há, em Platão, perfeito acordo entre a doutrina da imortalidade da alma e a teoria das ideias. Ora, esta teoria é essencial e indissociável característica do que quer que nos

6. PLATÃO. *República,* 506 B e ss.
7. Eudoro se refere aos trechos da *República*, de Platão, respectivamente, ao final do livro VI (506d - 509c, e 509d - 513e) e a parte inicial do livro VII (514a- 520a). Assim, o chamado "tríptico da caverna" é composto pela metáfora do sol, pela linha dividida e pela caverna. Eudoro retoma estes trechos em suas já citadas obras *Horizonte e complementariedade* e *Filosofia Grega*.

representemos como filosofia platônica. Numa das obras mais eruditas e esclarecidas acerca dos problemas que se enunciam sobre as relações entre a religião e a filosofia, Erwin Rohde observa argutamente que o caminho percorrido por Platão até chegar à doutrina da imortalidade, não o podemos nós seguir, sem grave tropeço lógico, através das linhas de "provas" que ele traçou no *Fédon*[8]. E se essas provas não provam o que se propunham provar, é porque não decorrem fundamentalmente dos mesmos indícios que o conduziriam à convicção da imortalidade da alma. O artigo de fé, – passe a fórmula anacrônica –, proviria de certa pregação escatológica que, desde o século VII ou VI a.C., vinha sendo propagada pelos "órficos", ao passo que a teorese e a demostração lógica e metafísica da imortalidade, assinalavam, em Platão, o esforço por compreender, na esfera da inteligência, o que originalmente se encontrava fora dela, – esforço que se exerceu mediante pressupostos que, em princípio, o filósofo desejaria absolver ou desligar do conteúdo de tal artigo de fé, e por meio de um processo que, desenvolvendo-se todo ele na linha racional, profundamente difere daquele outro processo que se desenrolava na linha do emocional, nas cerimônias do culto.

Quanto ao conteúdo da "fé" na imortalidade, Platão não oculta as suas fontes. Em algumas passagens, designadamente quando se refere à substancial distinção entre a alma e o corpo, à morte das almas celestes

8. A já citada obra *Psyché: O culto de almas e a crença na imortalidade entre os gregos* (J. C. Mohr, Tübingen, 1890-1894).

nos corpos terrenos, ou incarnadas nos corpos como em túmulos (*sōma-sēma*) para expiação de suas faltas, às penas e purificações no Hades, após a morte, à transmigração e final coabitação junto dos deuses, – é para as *teletai* (mistérios) que ele apela, como primeira e última instância, no intuito de sugerir o termo final ou o limite para que tendem os esforços da demonstração dialética.

Todas essas representações, singular ou conjuntamente, eram "dados", ou eram dadas pela nova mitopoética, não a de Homero e Hesíodo, que Platão combateu mais do que a combateram os seus antecessores, mas a de Orfeu, a qual, em seu tempo, mais claramente se mostrava a todos os gregos, não como pura mitologia, mas "*philomythia*" filosófica ou como "philosophia" filomítica, - como sistema ou simples aglomerado de ideias, postas em imagens, acerca da origem e destino do homem e do mundo, com fundamento em concepções religiosas, cuja proveniência tentaremos determinar depois, e que foram entusiasticamente acolhidas e fervorosamente desenvolvidas por pensadores da Itália Meridional que a história alinhou na sequência de Pitágoras.

Por que e para que intervém essa mitopoética na obra de Platão? Que papel desempenha ela no drama do conhecimento filosófico, argumentado por diálogos como *Górgias, Fédon, República e Fedro*? Eis o problema dos mitos platônicos, particularmente no que se refere à relação da escatologia órfeo-pitagórica com a dialética, a doutrina da imortalidade da alma e a teoria das ideias.

São cinco as soluções do problema, alistadas por Frutiger, ou melhor, todas se reduzem a estas cinco[9]: os mitos 1) servem para dissimular a incredulidade do filósofo; 2) perseguem uma finalidade pedagógica; 3) dão um fundamento religioso à filosofia de Platão; 4) constituem uma retórica moralizadora; 5) transmitem-nos as opiniões do filósofo acerca do mundo do devir. Sexta solução, propugnada pelo autor daquele estudo excelente, explica os mitos pelo caráter dominantemente poético do estilo platônico.

Destas teorias, mais verossímil se nos afigura a terceira, proposta por Windelband[10]. Assevera o celebrado filósofo e conhecido historiador da filosofia que os mitos prestam testemunhos de um esforço do escolarca da Academia por reunir duas correntes de pensamento que, até então, permaneceram nitidamente separadas: a religião dos mistérios e a especulação naturalística. E ainda mais perto do que se nos afigura a verdade, se aproxima outro estudioso que Frutiger cita e critica, talvez sem se aperceber de todo o alcance da tese. Referimo-nos a Walter Willi e ao seu *Ensaio de uma fundamentação da miturgia platônica* (*Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie)*, publicado em 1925 e, vinte anos depois, resumido em algumas das melhores páginas que o "Eranos-Jahrbuch" (vol. XI, 1954) dedicou ao tema dos mistérios.

---

9. Eudoro se refere à obra: FRUTIGER, Perceval (1930). *Les mythes de Platon: Étude philosophique et littéraire.* F. Alcan, Paris.
10. Referência ao filósofo alemão Wilhelm Windelband (1948-1915) e sua obra *Platon* (F. Frommann, Stuttgart, 1900). Eudoro cita a edição de 1923.

Em poucas palavras, a tese de Willi é a seguinte: os escritos de Platão caracterizam-se pela harmoniosa síntese de duas formas expressivas, essencialmente diversas e, até, contraditórias: a expressão lógica e a expressão mítica. Nesse composto, o mito representa-se pela narrativa de uma situação que já não é apreensível pelo pensamento conceptual puro, mas que, todavia, o pressupõe; apresenta-se, pois, como exteriorização da mais íntima experiência, experiência que, em si mesma, é irracional. Em mitos tais, vão terminar alguns diálogos como, por exemplo, a *Apologia, o Críton, Górgias, Fédon e a República.* Daí a denominação "*Endmythen*". De peculiar a esses "mitos terminais" é o fato de descreverem, todos eles, a vida no Além, no Hades ou no Elísio.

Até aqui, nada de novo na teoria de Walter Willi. Mas, inteiramente nova e sugestivamente renovadora é esta observação: enquanto nos primeiros diálogos (*Apologia e Críton*), o *Além* figura ainda de modo arcaico ou arcaizante, como simples imagem do *Aquém*, ao nos abeirarmos do *Górgias* aparece-nos de súbito outro Hades, no qual as almas, separadas dos corpos, são julgadas e apartadas umas das outras, conforme a justiça, a piedade ou a impiedade da sua vida terrena. Quer dizer: Platão incorpora no seu filosofar o princípio órfico da retribuição, e fá-lo, precisamente, na altura em que descobre o mundo das ideias! Percorrendo até o fim este caminho tão auspiciosamente encetado, chega Willi à conclusão mais óbvia: sem o orfismo e as suas variantes pitagóricas, não haveria no pensamento de Platão nem a reminiscência nem a existência separada das ideias. É claro que, neste ponto, Willi encontra-se com Rohde

perante a mesma necessidade de admitir uma precedência, – fenomenológica, se não histórica -, do mito órfico, em relação à teoria platônica das ideias. A inferência de mitos escatológicos na obra de Platão até poderia servir de argumento, ou constituir um sinal positivo, dessa precedência.

Eis, portanto, que se nos depara uma concepção do mito órfico ou órfeo-pitagórico, exprimindo-se contraditoriamente, ora como ponto de partida, ora como ponto de chegada da dialética. Dir-se-ia, com efeito, que não existe teoria das ideias sem a preexistência do mito órfico; mas que este, por sua vez, não subsiste nos diálogos de Platão sem a prévia descoberta da teoria das ideias.

Como resolver esta contradição? E, em primeiro lugar, de que consiste, propriamente, a teoria platônica das ideias? Se fosse possível resumi-la sem traição, diríamos com Windelband (*Geschichte der antiken Philosophie*)[11]: a teoria platônica das ideias é uma teoria do conhecimento intelectualista, que pressupõe uma doutrina metafísica imaterialista. O conceito fundamental do platonismo é, pois, na época em que foram redigidos os diálogos referidos, o da diferenciação primordial de dois mundos: o primeiro compreende o que *é,* e nunca o *que vem a ser*; o segundo, o que *vem a ser* e nunca *é*. Na ordem do conhecimento, o mundo do *ser* é objeto da *nóesis* (inteligência); o mundo do *devir* é objeto da

11. Referência à outra obra de Wilhelm Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie* (História da Filosofia Antiga), parte de um projeto monumental de História da filosofia.

aísthēsis (sensitividade). Evidentemente, o mundo que é e nunca *devém* aponta para o *ser* de Parmênides; e o mundo do que *devém* e nunca *é* sugere o *fluir* de Heráclito. Por conseguinte, a teoria das ideias fundamentaria a mediação entre as metafísicas eleática e heraclitiana, desde que se estabelecesse uma relação entre a ideia pura e a coisa sensível, noutros termos, desde que Platão lançasse uma ponte entre os dois mundos separados, – da eternidade para a temporalidade e da unidade para a multiplicidade, ou inversamente, da temporalidade para a eternidade e da multiplicidade para a unidade.

Precisamente na expressão desse trânsito, na construção dessa ponte, em vista da passagem do mundo do inteligível para o mundo dos sensíveis, ou do mundo dos sensíveis para o mundo inteligível, é que o *lógos* aparece socorrido pelo *mŷthos* e vemos abertas, no edifício conceptual do platonismo, amplas janelas debruçadas sobre o crepuscular horizonte do simbolismo religioso.

Chamemos "coisa" ao correlato sensível da "ideia" suprassensível, e perguntemo-nos como estabelece, o filósofo, uma relação entre a coisa e a ideia, ou, por outras palavras, entre o mundo de *Aquém* e o mundo de *Além*. Do modo seguinte: a ideia é o *parádeigma* (modelo); a coisa é o *eídōlon* (cópia ou imagem); da imagem ao modelo, quer dizer, da coisa à ideia, a passagem efetua-se por *mímēsis* (imitação); e do modelo à imagem, ou da ideia à coisa, o trânsito realiza-se por *parousía* (aparição ou revelação).

Contudo, *parádeigma, eídōlon, mímēsis, parousía e métexis* que designa a "participação" entre o mundo "real" e o mundo "ideal", são, evidentemente, metáfo-

ras. É impossível que Platão não se apercebesse que a via de demonstração racional da sua teorese passava por todos esses pontos, assinalados pelo sentido metafórico de palavras emprestadas à filosofia pela linguagem da religião. Pois que sentido tem o drama ritual, senão o da *imitação de uma presença*, da humana *mímēsis* divina? Em todo o caso, Aristóteles bem viu que, no Mestre, o uso da metáfora mal encobre a aporia, a autêntica dificuldade, o verdadeiro problema que se põe, no plano do racional, pela refração do mundo concreto, através do prisma de um pressuposto irracional, em dois mundos abstratos: um, o das coisas que não são, o outro, o das ideias que são.

Por conseguinte, a tal contraditoriedade a que nos referíamos é só aparente. O mito que é relatado no termo, para que os símbolos "que ferem simultaneamente todas as cordas da alma humana" sugiram a verdade que os conceitos por si mesmos expressam, já se encontrava, em presença invisível, no início. Os dados mitopoéticos eram a origem; por isso, também no meio, isto é, na demonstração racional, se apresenta, em forma de metáfora, o que já estava no início, como princípio motor do processo dialético, e, no termo, como *veri-ficação* do mesmo processo.

Mas não basta. Em primeiro lugar, porque os "mitos terminais" não foram simplesmente transpostos da mitopoesia órfeo-pitagórica para os diálogos platônicos; e, em segundo lugar, porque, expresso todo o fenômeno, como acima o ficou, não se vê claramente a importância do papel que a dialética desempenha, entre um início e um término que em nada parecem com ela se relacionar.

Os mitos órficos, ou órfeo-pitagóricos, foram reelaborados por Platão antes de entrarem e para entrarem em seus escritos, – o que significa, evidentemente, que alguma influência sobre eles havia de ter exercido o processo dialético. As duas partes, mítica e lógica, não foram simplesmente justapostas; noutros termos, não são partes independentes de um todo que se completa por acréscimo inorgânico, mas partes interdependentes e, por seu turno, dependentes de um todo que organicamente as integra. *Mŷthos e lógos,* um a outro se conformaram, um e outro conformando esse todo que se constituiu na *preparação* do filósofo para a *visão* filosófica de uma verdade que pode ser ou não ser a mesma que se revelava na visão mística, preparada pelo drama ritual.

Pode ser a mesma? No fim da Antiguidade, os neoplatônicos, como Olimpiodoro e Proclos, assim o julgavam; por isso, supunham interpretar corretamente os *filosofemas* de Platão, retrovertendo-os nos *mitologemas* de Orfeu. No século XIX e no século XX até o fim da terceira década, também muitos filólogos julgaram que, pelo menos em parte, o platonismo não propusera nada mais que uma logificação do mito órfeo-pitagórico. Depois, mudaram os tempos, e de tal maneira mudaram, que, - logo o veremos -, chegou a proclamar-se como dogma indiscutível e intangível, que o orfismo, nem sequer tendo existido, não poderia exercer sobre o pensamento de Platão a influência que se lhe atribui. Dois extremos que, como tal, têm de ser evitados. O certo deve andar pelo meio, mas num plano superior àquele em que os extremos se mostram inconciliáveis e contraditórios.

Admitiremos, não obstante a argumentação contrária de Thomas, Linforth, Dodds e Moulinier a existência histórica do mito órfico, embora também seja necessário admitir, – o que em nada altera o fato em si –, que alguns representantes do pitagorismo contribuíram para a formulação em que ele se apresenta no século IV[12]. Seja órfico ou órfeo-pitagórico, Platão teve conhecimento de um corpo de doutrinas, constante de livros atribuídos à autoria de Orfeu, cujo conteúdo podia diferir, de exemplar para exemplar, como diferem as variantes que desenvolvem um tema fundamental, mas que expressavam em verso homérico a mitologia tradicional, toda ela reinterpretada à luz de uma concepção inédita de natureza humana, – sobretudo, quanto à relação da alma com o corpo –, concepção que resultaria naquele puritanismo que assoma, por exemplo, no *Hipólito* de Eurípides.

Há uma doutrina órfeo-pitagórica que Platão conheceu. Se ela transparece ou não transparece em sua obra, na forma exata com que se expressava nos livros dos *orpheotelestaí,* essa é outra questão. Inclinamo-nos a crer, com a maior parte dos atuais especialistas e pelos motivos acima expostos, que o filósofo a alterou e

12. Referência a: (THOMAS, Hans Wener (1938). *EPEKEINA. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons* (*Investigações sobre o conteúdo tradicional dos mitos de além de Platão*) K. Triltsch, Würzburg); (LINFORTH, Ivan Mortimer (1941). *The Arts of Orpheus*. University of California Press, Califórnia); (DODDS, Eric. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, California); (MOULINIER, Louis (1951). *Orphée et l'orphisme à l'époque classique,* Belles Letters, Paris).

que a mesma alteração pode ter influído, por sua vez, na redação final, que conhecemos pelos fragmentos das *Rapsódias* helenísticas (Kern)[13]. Como a alterou, eis o que não é possível determinar em pormenor. Mas, em linhas gerais, a alteração deve ter seguido os caminhos que lhe eram impostos pela mesma "transposição intelectual do mistério" a que se conformou, no período de *A República,* a gnoseologia e a escatologia de Platão. O que é preciso é não confundir o fenômeno geral da "transposição intelectual do mistério" com as transposições singulares de mitos, neste ou naquele diálogo: estas se subordinam àquela.

A concepção de que é o exercício intelectual da dialética, e não o participar no desempenho do drama ritual, a única preparação para a única visão da verdade, que merece o nome de filosofia, propõe-nos, evidentemente, uma relação entre a dialética e o conteúdo da visão filosófica, análoga à relação que existe entre o rito e o conteúdo da visão mística. A dramas diferentes correspondem diferentes objetivações da realidade. O drama dialético provoca uma objetividade do real, que, em princípio, não pode ser a mesma objetividade provocada pelo drama religioso. Se, no termo do processo lógico-discursivo, Platão nos conta um mito, na medida em que através dele pretende sugerir a verdade invocada por semelhante processo, em igual medida exclui a pos-

13. Eudoro se refere à coleção de fragmentos órficos compilada e organizada por Otto Kern – *Orphicorum Fragmenta, Colegit Otto Kern* (Berolini, 1922). Atualmente temos a edição de Alberto Bernabé para a Biblioteca Teuberiana, bem mais completa e ampla que a pioneira de Kern.

sibilidade de o mesmo mito sugerir o conteúdo da visão mística ou mistérica, tal como esta se oferecia àqueles que se preparavam ritualmente para contemplá-la.

Poder-se-ia objetar que a mitologia órfeo-pitagórica difere da mitologia eleusina pelo menos em que, para aquela a fonte de revelação não é um culto, mas um livro; ou então: se, como acima dissemos, o órfeo-pitagorismo já é uma filosofia, se bem que ainda "filomítica", descabido se torna argumentar com a oposição, ou, simplesmente, com a diferença entre os processos pelos quais se obtém, num caso a visão mística, noutro caso a visão filosófica. Mas a verdade é que a "*philo-mythia*" quer no órfeo-pitagorismo, quer no platonismo, procedente a uma reinterpretação da mitologia homérica e hesiódica, que se opera, digamos, como uma espécie de fermentação produzida por mitos que, longe de serem mais recentes que a idade épica, seriam antes alguns dos que jamais encontraram aceitação por parte de Homero, uns pelos traços de barbárie com que chegaram ao limiar da história, outros porque não podiam harmonizar-se com o jeito de espírito dominante nas escolas dos rapsodos, – verdade é, repetimos, que essa "philo-mythia", trazendo consigo emergências de tão profundos substratos, ou alcançou a Grécia histórica, ainda integrada em seus próprios ritos, ou veio a inserir-se em ritos antiquíssimos, para garantir a conservação das suas formas originais. Com efeito, além dos livros órficos, Eurípides também recorda a celebração (em Creta!) dos mistérios de Dioniso-Zagreus, com o ritual da omofagia.

Com isto, damos por encerrado o assunto da *transposição intelectual do mistério na filosofia de Platão*[14].

14. Para uma discussão atual das fontes e questões em torno das relações entre Platão e o Orfismo, ver: BERNABÉ, Alberto (2011). *Platão e o Orfismo. Diálogos entre religião e filosofia.* Annablume, São Paulo.

APÊNDICE AO QUINTO SUMÁRIO

PLATÃO. TRECHO DA VII *CARTA*[1]

À minha chegada, pensei que devia, antes de mais nada, certificar-me se Dionísio estava na verdade enamorado da filosofia, ou se era destituído de fundamento tudo quanto me havia sido dito em Atenas. Ora, para obter a prova disto, existe um método não destituído de valor e sumamente eficaz a quem tem de enfrentar tiranos, principalmente quando eles estão cheios de expressões filosóficas mal compreendidas; e este era o caso de Dionísio, como tive ocasião de verificar logo após minha chegada. A pessoas desta categoria é preciso mostrar-lhes quão vasta seja a filosofia, qual o seu caráter, as dificuldades que apresenta e o trabalho que exige.

1. Trecho da *Carta* VII (340a-344d). Eudoro vale-se da tradução de A. Pinto de Carvalho, publicada na Revista Brasileira de Filosofia, vol. XII, fasc. 48, Outubro-Dezembro, 62.

Se o ouvinte é genuíno filósofo, apto para esta ciência e digno dela porque dotado para tal pela divindade, maravilhosa se lhe afigura a senda mostrada, e persuade-se que tem de enveredar por ela imediatamente, e que lhe não é possível seguir outro gênero de vida. Redobrando então de esforços e estimulando seu guia, não para antes de haver alcançado a meta ou adquirido força bastante para em sua conduta poder prescindir do auxílio do instrutor. É nesta disposição de espírito que tal homem vive: aplica-se decerto a suas ações quotidianas, mas sempre e em tudo se mantém afeiçoado à filosofia, àquele teor de vida que, mercê da sobriedade que observa em seu comportamento, lhe confere maior capacidade de aprender, de reter e de raciocinar. E qualquer outro modo de proceder só lhe inspira repugnância. Mas os que não são genuínos filósofos e se contentam com um verniz de opiniões superficiais, como as pessoas cujo corpo é tostado pelo sol, ao verem quantas coisas precisam de aprender, quanto têm de labutar, e que este regime de vida quotidiano é o único adequado a semelhante objetivo, acham que este estudo é árduo e impossível para eles, tornando-se assim incapazes de o cultivar, e alguns chegam a persuadir-se que já conhecem suficientemente a doutrina que se lhes ensina e que não precisam mais de se afadigar estudando-a. Esta é uma experiência clara e seguríssima para avaliar pessoas dadas aos prazeres e incapazes de se esforçarem. Assim sendo, só a si, e não aos mestres, podem acusar, se não logram praticar aquilo que é necessário à filosofia.

Foi, valendo-me deste processo, que falei então a Dionísio. Contudo, não esgotei o assunto, nem Dio-

nísio deu azo a que o fizesse, visto dar a impressão de ser pessoa que possuía vastos conhecimentos e dos mais sublimes, e que os possuía cabalmente, por tê-los ouvido a outros. Fui informado que, mais tarde, escreveu, sobre estas questões então aprendidas por ele, um tratado, apresentando-o como obra de sua lavra, e não como reprodução do que aprendera. Mas ignoro até que ponto seja exata a informação. Outros, bem o sei, escreveram sobre estas mesmas matérias. Simplesmente, que juízo podemos formar de pessoas que a si próprias não se conhecem? Em todo caso, uma coisa há que posso afirmar daqueles que escreveram ou escreverão e se julgam competentes naquilo que constitui o objeto de minhas preocupações, quer tenham sido ensinados por mim ou por outrem, quer o tenham descoberto por seu trabalho pessoal: em meu entender, é impossível que eles compreendam alguma coisa do assunto. De minha autoria, ao menos, não há nem haverá certamente qualquer escrito sobre tais matérias, dada a impossibilidade de as traduzir em fórmulas, como sucede com as demais ciências*; só após longa meditação destes problemas, o íntimo convívio com os mesmos, a verdade jorra de súbito na alma, do mesmo modo que a luz brota do fogo, e só então cresce por si.* Sei todavia que, se mister fosse expor minha doutrina por escrito ou de viva voz, eu o faria da melhor maneira possível; mas sei igualmente que, se a redação saísse defeituosa, ninguém mais do que eu sofreria por isso. Houvesse pensado que tais disciplinas devessem ser versadas por escrito e oralmente, de sorte que o povo as compreendesse de modo cabal, que coisa mais bela teria eu podido realizar na vida do que manifestar en-

sinamentos tão profícuos à humanidade e esclarecer a todos sobre a verdadeira natureza das coisas? Não creio todavia que seja bom para os homens instituir, como se diz, uma argumentação, a não ser tratando-se de reduzido escol, ao qual bastem umas quantas indicações para que por si descubra a verdade. Quanto aos demais, ou lhes incutiríamos um injusto desprezo da filosofia o que seria grave inconveniente, ou a soberba e vã esperança de haverem adquirido conhecimentos sublimes. Aliás cogito em me ocupar mais demoradamente sobre o assunto, e presumivelmente alguns dos pontos por mim tratados lucre em clareza, quando me houver explicado. Existe, de fato, uma razão poderosa, capaz de deter quem se abalance a escrever o que quer que seja sobre tais matérias, razão já por várias vezes por mim apontada, mas que penso repetir agora.

Em todos os seres há três elementos indispensáveis a quem queira obter a ciência dos mesmos; a ciência constitui o quarto elemento; mas precisamos de admitir, como quinto elemento, o que é cognoscível e realmente existente. O primeiro elemento é o nome; o segundo, a definição; o terceiro, a imagem; o quarto, a ciência. Para bem compreender o que acabo de dizer, tomemos um exemplo e apliquemo-lo, em seguida, a tudo o mais. Há uma coisa que se chama círculo, que tem por nome o vocábulo que acabo de proferir. Há, em segundo lugar, uma definição do círculo, composta de nomes e de verbos: aquilo cujas extremidades estão a uma distância perfeitamente igual do centro. Esta, a definição do que se chama redondo, circunferência, círculo. Em terceiro lugar, temos o objeto que se desenha e se apaga, que

se constrói em redor e se destrói; ao passo que círculo em si, ao qual se referem todas estas representações, é alheio a tais vicissitudes, algo mais diferente delas. Em quarto lugar, vem a ciência, a inteligência e a opinião verdadeira, relativas a estes objetos: constituem elas, por assim dizer, um todo, e não residem nem nos sons proferidos, nem nas figuras materiais, mas nas almas; donde, é óbvio que são de natureza diferente do círculo real e das três coisas anteriormente mencionadas. Destes elementos, a inteligência é o que, por afinidade e semelhança, mais se aproxima do quinto elemento; os outros afastam-se mais.

Idênticas distinções se aplicam respectivamente às figuras retilíneas ou esféricas, às cores, ao bom, ao belo, ao justo, aos corpos manufaturados ou naturais, ao fogo, à água e a todas as substâncias deste gênero, a toda sorte de seres vivos, às qualidades da alma, às ações e às paixões de toda espécie. Não havendo possibilidade de apreender, de uma maneira ou de outra, estes quatro elementos, nunca se logrará obter o conhecimento exato do quinto elemento. Tudo isto, aliás, tenta exprimir não só a qualidade como a essência de cada objeto, devido à fraqueza inerente à linguagem; pelo que, nenhuma pessoa sensata se arriscará a confiar seus pensamentos a semelhante veículo, principalmente quando este é algo de congelado como os caracteres escritos.

Insistamos, porém, no que há pouco dizíamos, pois importa compreendê-lo cabalmente. Todo círculo desenhado geometricamente ou fabricado ao torno está cheio daquilo que se opõe ao quinto elemento, pois confina, em todas as suas partes, com a linha reta, ao

passo que o círculo em si, repetimos, não contém nenhum elemento, pequeno ou grande, da natureza contrária à sua. O nome destas figuras, dizemos ainda, não apresenta nada de fixo, e nada impede que denominemos retas as que presentemente chamamos esféricas, e vice-versa. Nem por isso o valor significativo do nome diminui em fixidez, depois de lhe termos modificado o sentido. Outro tanto se diga da definição, visto ser composta de nomes e de verbos e, portanto, não apresentar absoluta fixidez. Inúmeras razões provam a incerteza destes quatro elementos, sendo a mais convincente delas a que, há pouco, indicamos: dos dois princípios, a essência e a qualidade, a alma procura conhecer, não a qualidade, senão a essência. Ora, cada um dos quatro elementos apresenta à alma, nos raciocínios e nos fatos, aquilo que ela não busca, e, como cada objeto descrito ou mostrado é sempre facilmente refutado pelos sentidos, ninguém há, por assim dizer, que não se encontre num beco sem saída, cheio de dúvidas e de incertezas. Pelo que, quando por efeito de má educação, nos falece o entusiasmo na pesquisa da verdade, e nos contentamos com a primeira imagem que se nos antolha, podemos interrogar e responder uns aos outros sem cairmos no ridículo, dado que nos encontramos em condições de desfazer ou de refutar esses quatro elementos. Mas quando exigimos que se responda pelo quinto elemento e que o expliquem, basta que quem seja hábil em refutar o queira, para sair vencedor e mostrar à maioria dos ouvintes que aquele que explica por discursos, escritos ou respostas, nada percebe daquilo que tenta escrever ou dizer: de fato, às vezes ignora-se que o que se refuta

não é tanto a mente do escritor ou do orador quanto à natureza de cada um dos quatro elementos, essencialmente defeituosa. Mas, à força de os manipular a todos, subindo e descendo de um a outro, consegue-se a custo criar ciência, quando o objeto e o espírito são ambos de boa qualidade. Se, ao invés, as disposições naturais não são boas, como, via de regra sucede com a maior parte das almas em relação à ciência ou àquilo a que se dá o nome de costumes, neste caso nem Linceu conseguiria dar a tais pessoas olhos para ver. *Em suma, nem a facilidade de aprender nem a memória serão capazes de outorgar o dom de visão a quem não sinta afinidade pelo objeto, pois que ele não pode radicar-se de maneira nenhuma em natureza estranha.* Donde, tanto os que não sentem inclinação para o justo e para o belo nem afinidade com estas virtudes, embora dotados de facilidade de aprender e de reter uns umas coisas outros outras, como os que, possuindo essa afinidade, experimentam dificuldade em aprender e são desprovidos de memória, nem uns nem outros chegarão jamais a conhecer, sobre a verdade e sobre o vício, tudo quanto é possível aprender. Com efeito, é indispensável aprender, a um tempo, ambas as coisas, o falso e o verdadeiro de toda essência, à custa de muito trabalho e de tempo, como ao princípio disse. *Só depois de ter friccionado uns contra os outros, nomes, definições, percepções visuais e impressões sensitivas, só depois de muitas discussões pacíficas em que as perguntas e as respostas não sejam ditadas pela inveja, é que, sobre o objeto estudado começa a brilhar a luz da sabedoria e da inteligência com a intensidade capaz de ser suportada pelas forças humanas. Por tal motivo, todo homem sério,*

que trate de assuntos realmente sérios, acautelar-se-á de escrever e de expor, por esse meio, suas ideias à inveja e à incompreensão da multidão. Daqui se deve tirar a seguinte conclusão: quando vemos composições escritas, quer por um legislador sobre as leis, quer por outrem sobre qualquer assunto, devemos asseverar que o autor não tomou a coisa a sério, se é que dá mostras de seriedade, e que seu pensamento permanece encerrado na parte mais bela de seu ânimo. Mas se se verifica o caso de realmente haver consignado por escrito suas reflexões, como coisas de suma importância, isso significaria que não os deuses, mas sim os mortais "fizeram que ele desarrazoasse"[2].

2. HOMERO. *Iliada* VII, v. 360.

6.

A MENSAGEM DE ORFEU[1]

Se a filosofia de Platão, no período que se situa entre os anos da juventude, em que escreveu os diálogos socráticos, e os anos de velhice, em que compôs a série de obras que termina com *As Leis*, e quanto às doutrinas gnoseológicas e escatológicas, se pode caracterizar como uma "transposição intelectual do mistério", no sentido que precedentemente fixamos a tal fórmula; e se, por outro lado, há sérias razões para supor que os "mitos terminais" também são construções platônicas realizadas segundo um plano que, virtualmente, lhes era imposto pela mesma "transposição intelectual do mistério", isto é, se há ponderáveis motivos para crer

1. Eudoro retoma materiais publicados nos capítulos "Sobre o conteúdo original da Teogonia e da escatologia órficas" e "Orfeu-Músico (como símbolo da vida interior da Filosofia, nos últimos séculos de sua História antiga)" de *Dioniso em Creta e outros ensaios*.

que os elementos extraíos aos mitos tradicionais, seja qual for a sua proveniência, quando entravam na composição dos mitos platônicos, tinham de ser alterados de acordo com o sentido do processo lógico-discursivo que os precedia e preparava, – há que averiguar, na sequência, como é que os próprios mitos órfeo-pitagóricos se prestavam a fornecer os elementos necessários à construção daqueles "mitos terminais" em que, finalmente, se expressaria a verdade da doutrina da imortalidade e da teoria das ideias.

É claro que a questão só poderia resolver-se satisfatoriamente mediante averiguação do que acerca desses mitos se conhece, independentemente do testemunho de Platão. E há outro problema que, embora de caráter prévio, não deixa de ser de molde a influir na solução do primeiro, – e que se reduz, em súmula, a questões de autoridade e de prioridade. O que deveríamos inquirir preliminarmente é se o repositório de mitos que sugeriram a Platão o peculiar desenvolvimento da sua doutrina da imortalidade, e a que o filósofo recorreu para insinuar em seus leitores aquela "fé" que a dialética, de per si, era incapaz de lhes insuflar, devem ser atribuídos a Orfeu, a Pitágoras, à elaboração pitagórica de uma tradição órfica, ou ainda, se não haverá possibilidade de descobrir qualquer outra solução.

Por fins do primeiro trintênio deste século, Wilamowitz-Moellendorff, num ímpeto de mau humor, permissível ao mais exímio helenista de todos os tempos, mas não a qualquer estudioso da Grécia antiga, que, consciente ou inconscientemente, se quisesse distinguir pela difusão do paradoxo, – decretou

a inexistência do orfismo[2], sobretudo, do orfismo de filólogos modernos, como Salomon Reinach, que chegou a intitular de Orpheos "uma espécie de história de todas as religiões, porque nelas todas algo de órfico estaria implantado"[3]. Sem dúvida, sempre haverá que contar com a humaníssima inclinação para exagerar a importância de uma ideia, até o ponto de se lhe conferir todas as virtualidades explicativas do que, em verdade, se não conhece. Ao mesmo helenista insigne, não obstante a solene afirmação que abre o seu livro, aliás, sob muitos aspectos admirável - "Nós historiadores da religião, temos demasiadas vezes a impressão que a história conduz a abolir a religiosidade[4], poderíamos censurar o mesmo abuso, velado, é certo, de apressadas e irrefletidas explicações do fenômeno religioso pela "magia", abuso em virtude do qual, na mesma página, lança ao desprezo etnólogos como K. Th. Preuss e filólogos como G. Murray. E outro tanto, ou muito mais, se diria de M. P. Nilsson, autor da mais extensa e pormenorizada *História da Religião Grega* (*Geschichte der griechischen Religion*) redigida, ao que se diz, segundo as mais rigorosas exigências da crítica[5].

2. Obra em dois volumes: *Der Glaube der Hellenen* (*A Fé dos Helenos*). Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, pp. 1931-1932, II, 199e ss..
3. REINACH, Salomon (1925). *Orpheus. Histoire générale des religions*. Alcide Picard, Paris, p. 200.
4. Ainda de Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I, p. 09.
5. Os comentários de M. P. Nilsson sobre a questão se encontram no vol. I, p. 872 e no vol. II p. 714.

Apesar de tudo, e como dissemos, o paradoxo de Wilamowitz-Moellendorff converteu-se, pelo menos temporariamente, em dogma da filologia clássica; e, na sequela do mestre, perfilaram, entre outros de menor vulto, Thomas, Linforth, Dodds e Moulinier com obras concordantes, mas de modo nenhum convincentes, na parte em que argumentam a tese que Wilamowitz nem se dera ao incômodo de provar. Do primeiro dos quatro mencionados, nem se dizia que intentou qualquer prova, já que mais não fez do que repetir fastidiosamente em notas de rodapé, que tal ou qual atribuição ao orfismo, de tal ou qual frase ou verso de prosador ou poeta anterior à época helenística "streng fernzuhalten sei" (é de manter rigorosamente afastada), ou que lhe falta "jede Spur des Beweises" (qualquer vestígio de prova), – decretos de puro pedantismo, que se supõem justificados pelo fato de esparsos se encontrarem pelas páginas de um texto de transbordante erudição. O motivo porque seja rigorosamente de afastar uma ideia de uma atribuição órfica ou qual o vestígio de prova que lhe está faltando, eis o que ainda ignoramos, mesmo depois de ter lido os livros muito mais razoáveis e razoados de Linforth, Dodds e Moulinier. Felizmente, os tempos parecem mudados; o que se verifica, por exemplo, pela enorme diferença de tonalidade, em consonâncias com o paradoxo de Wilamowitz, que se notavam em Franz Cumont, a primeira, na monumental *Symbolique funéraire de Romains* (1942), e a segunda, no seu póstumo *Lux Perpetua* (1950)[6]. Não res-

6. (CUMONT, Franz (1949). *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. P. Geuthner, Paris.); e (CUMONT, Franz (1949). *Lux Perpetua*. P. Geuthner, Paris.).

ta, pois, nem a sombra de um obstáculo a que prossigamos confiantes nos juízos mais sóbrios de Guthrie, Lagrange, Nilsson e Ziegler na condição de pesarmos criticamente os textos antigos que parecem depor em testemunho de que os pitagóricos, depositários do testamento de Orfeu, não se limitaram a conservá-lo na forma original, mas o alteraram até que, em parte ou no todo, concordasse com o essencial das próprias doutrinas[7].

É evidente que as últimas linhas do parágrafo que precede implicam uma adesão a certo tipo de conclusões obtidas pela análise crítica das fontes, do momento em que admitimos que, quer o alterassem quer não, os pitagóricos foram depositários da mensagem original de Orfeu. Mas a originalidade e a precedência do orfismo, se tal "sistema" existiu, - eis o que tem de ser demonstrado, desde que se ergueram dúvidas, justificadas ou não, pelas publicações subsequentes ao "manifesto" de Wilamowitz, e, principalmente, se elas subsistem, apesar do silêncio desdenhoso dos que simularam ignorá-lo, das réplicas moderadas dos que não quiseram tomá-lo a sério, e das objeções veementes dos que lhe deram uma importância que na realidade não tinha.

---

7. (GUTHRIE, W. K. C (1952). *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement.* Methuen, Londres.); (LAGRANGE, Marie-Joseph (1937). *Les mystères: l'orphisme*. J. Gabalda et Cie.); (NILSSON, Martin Persson (1935). *Early Orphism and kindred religious Movements*. Harvard University Press. Harvard.); (ZIEGLER, Konrat (1942). "Orphische Dichtung"; In. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (*RE*). 18, pp. 1321-1417).

Que muitos "nadas" perfazem coisa nenhuma, não há que negá-lo; mais sim, que os "poucos", se muitos forem, não possam vir a ser algo. É este o caso dos vestígios da mais alta antiguidade do orfismo, em relação aos livros pitagóricos que se pretenderam dar por órficos, ou dos que, não o pretendendo, como tal, e por justo motivo, se devem considerar[8].

8. (N. Eudoro) Alguns desses vestígios denuciam-se como resultado das reflexões seguintes: a) e há notícia de livros órficos da autoria de pitagóricos, falsamente atribuídos a Orfeu, não as há de livros órficos que, nem falsamente, tenham sido atribuídos a Pitágoras ou a algum pitagórico; b) se não há testemunho bastante remoto, pelo qual se possa determinar o primitivo conteúdo de uma doutrina órfica, muitos não são aqueles que podem informar-nos acerca do que tenha sido a doutrina original dos pitagóricos, argumento ponderável, se atendermos a que Pitágoras nem tão longe, no passado, se encontrava, que a visão histórica o não pudesse alcançar: se há um 'mito de Orfeu', também há uma lenda de Pitágoras; c) nada impede, a não ser o preconceito, que dos dois elementos que dizem integrar o pitagorismo mais antigo, aquele que se designa por 'místico' não seja, pelo menos em parte, cogitado como de proveniência órfica ou como de algum modo influenciado pelo orfismo; d) práticas catárticas e, em geral, traços evidentes de 'apolinismo', são comuns ao que, em épocas mais recentes, se apresenta como órfico e como pitagórico, sem que haja motivo para decidir a questão de precedência em favor de Pitágoras ou de Orfeu; e) entre tudo o que, em baixa época, se atribui ao orfimso, só a doutrina da transmigração das almas é quase unanimemente remetida para o próprio centro de ensino pitagórico primitivo. Apesar disso, e embora a hipótese não seja das mais prováveis, ainda se poderia supor que a metempsicose também pertencesse ao núcleo primordial da propaganda órfica, atendendo a certos traços do seu mito antropogônico. A quem pretenda que os precedentes considerandos tendem a esvaziar completamente o conteúdo do pitagorismo, poder-se-ia opor que, com mínimas alterações, os

Por muito interesse que possa ter a reunião de semelhantes vestígios, ou a menção do maior número de sinais de que Orfeu antecede Pitágoras, supomos que no estado em que se encontra o campo problemático, será preferível visar muito mais longe: ao ponto em que deixariam de importar umas poucas dezenas de anos, para cá ou para lá do limite que a história fixou na data em que se difundiu o pitagorismo pelas colônias gregas da Itália. Com efeito, se "Orfeu" pudesse distar de "Pitágoras" tanto como de Pitágoras distam Homero e Hesíodo, muito menos intensa seria a força de atração que, aos olhos da crítica o pitagorismo sobre ele parece exercer, e, por conseguinte, todos aqueles indícios poderiam ser interpretados no sentido em que concorda a maioria dos testemunhos mais antigos da tradição: o da precedência de Orfeu.

Até hoje, ainda nos casos relativamente excepcionais dos filólogos que condescendem em atribuir uma data assaz remota à primeira redação dos poemas órficos, não houve quem ousasse remetê-la para além do século VI a.C. Dir-se-ia que "Homero e Hesíodo" constituem uma barreira intransponível e, mesmo, inatingível. Não podemos provar o contrário; mas talvez não seja difícil indicar um caminho, pelo qual se alcance a possibilidade de, pelo menos, se vir a suspeitar de que os grandes poetas épicos, Hesíodo muito especialmente, não fo-

---

mesmos serviram para recusar ao orfismo qualquer pretensão a constituir-se como realidade histórica bem definível. Mas, por outro lado, também há que conceder que nem cada um deles, nem todos em conjunto, trazem indícios positivos e indiscutíveis da prioridade que seria mister demonstrar. Daí a necessidade de procurá-los em considerações de outra ordem.

ram necessariamente os modelos do poeta ou dos poetas a que a tradição deu o nome de Orfeu. Mas, antes de indicá-lo, proclamamos com insistência: só nos move a intenção de indicar uma *possibilidade*; nada mais.

O traçado daquele caminho determina-se pelos seguintes pontos: 1) o estilo espiritual da epopeia homérica e o da poesia órfica; 2) o estilo literal da epopeia e as coincidências de Hesíodo com Homero; 3) o estilo literal da epopeia e as influências de Hesíodo em Orfeu; 4) a estrutura da tradição e o argumento *ex silentio*[9].

1) Da antiguidade até o presente, com fundas razões se tem repetido a fórmula: "Homero é o educador da Grécia". Os protestos e Platão, Heráclito e Xenófanes pouco ou nada significam perante o fato assegurado de que os poemas homéricos contêm em germe, até a mesma filosofia, em nome da qual os detratores da poesia pronunciaram a sentença condenatória. Em grande parte o fato se deve a que na *philo-mythia* épica de Homero, já se denuncia a inclinação *filosófica*, – embora, digamos, só negativamente – para eliminar ou transpor em luminosidade olímpica as monstruosidades míticas do passado pré-helênico e do presente oriental. Sob este aspecto, Hesíodo é, evidentemente, um poeta da esco-

9. O termo se refre a uma dedução ou conclusão realizada sem o recurso a documentos do autor ou do assunto referidos. Sem a possibilidade de se utilizar de comprovação documental (oral ou escrita), não o contraditório, a parte que cabe ao autor ou do assunto referidos. Ver: (LANGE, John (1966). "The Argument from Silence"; In. History and Theory 5.3, pp. 288-301; e (WALTON, Douglas (1966). *Arguments from Ignorance*. Pennsylvania State University, Pennsylvania.).

la. Ainda que o mito bárbaro de Kumarbi pudesse ter servido de modelo para argumentar o mito da sucessão dinástica, do início da *Teogonia*, bem se sabe em que sentido "clássico" o poeta beócio o alterou, destituindo-o da rudeza e da desmedida inumana com que a *Realeza no Céu* se firmou entre os hurritas, e como ele serve até hoje, como contraste, para realçar até à sublimidade o trono de Zeus[10]. Será este o espírito de alguns mitos órficos ou, como se pretende, da deformação órfica dos mitos clássicos? Sem o preconceito da anterioridade absoluta de Homero e Hesíodo, não diríamos que, por exemplo, o mito canibalesco dos Titãs revela mentalidade muito mais arcaica do que a da epopeia?

2) Não obstante o "novo espírito" que faz de Homero o início da literatura propriamente grega, não há dúvida que em seus poemas se encontram numerosos traços de arcaísmos culturais, sobrevivências de épocas pretéritas, cuja presença no texto atual da epopeia se justifica plenamente pelas descobertas fecundíssimas de M. P. Nilsson e de M. Parry[11]. Quanto à primeira, o mesmo título nos dispensa de uma exposição que demasiado prolongaria o nosso sumário[12]. Mas a segunda

10. SOLMSEN, F. (1949). *Hesiodus and Aeschylus.* Cornell University Press, New York.
11. (NILSSON, M. P. (1932). *The Mycenaean Origin of Greek Mythology.* Cambridge University Press, Cambridge); e (PARRY, M. (1928). *L'épithèthe traditionelle dans Homère. Essai sur un problème de style homérique.* Les Belles Lettres, Paris). Sobre a Hipótese Parry-lord, ver: (MOTA, Marcus (2010). "Nos Passos de Homero: Performance como Argumento na Antiguidade"; In. Revista VIS (UnB), v. 1, pp. 21-58.
12. Para tanto, Eudoro remete o leitor para seu texto: (SOUSA, Eu-

exige uma breve explicação. Conforme a tese de Parry, o verso homérico e normalmente constituído, não por palavras, uma a uma extraídas do vocabulário, à medida das necessidades de expressão de ideias e imagens, mas por "fórmulas tradicionais", isto é, grupos de palavras que se transmitiram de geração em geração de rapsodos, e que do ponto de vista da métrica e conforme à sua estrutura, perfeitamente se ajustam a certos lugares do verso. Prova de remota data em que muitas dessas fórmulas foram inventadas, são, precisamente, os referidos arcaísmos culturais e, sobretudo, os arcaísmos linguísticos e, portanto, a mistura dialetal de que resulta a convicção de que a língua de Homero por ninguém foi falada em tempo e espaço historicamente determinável. Quem poderia ter usado uma linguagem em que "ser", infinito do mesmo verbo, se diz de cinco maneiras diversas? É claro que a descoberta de Milmam Parry não podia deixar de desempenhar importantíssimo papel no desenvolvimento da *Questão Homérica*. E assim foi. O livro citado é de 1928, e já em 1933 Martin P. Nilsson, na obra que intitulou *Homero e Micenas*, extraía muitas das consequências ainda hoje plenamente válidas, que da conjugação da sua tese sobre a origem micênica da mitologia grega com a do formulário tradicional da epopeia, resultavam para a filologia homérica[13]. Porém, o que mais interessa relevar aqui, é a recentíssima apli-

doro de (1962). "O Mito pré-helênico e a Mitologia grega"; In. Revista Diálogo 14, pp. 17-32.). Republicado com modificações em *Dioniso em Creta* (pp. 123-141).

13. A obra original é: NILSSON, Martin P. (1933). *Homer and Mycenae*. Methuen, Londres.

cação dos métodos de Parry ao texto de Hesíodo.[14] Em Hesíodo também há fórmulas, e, entre elas, fórmulas que não são homéricas. Daí a hipótese verossímil de serem as fórmulas especificamente hesiódicas decorrentes de uma tradição distinta da tradição jônica dos Homéridas, de uma tradição grega continental, e, portanto, o concluir que, nos poemas de Hesíodo, a presença de fórmulas homéricas pode não demonstrar empréstimos diretos, mas decorrências de um tronco tradicional comum e anterior às migrações da época submicênica.

3) Antes desta primeira extensão da teoria de Parry à filologia hesiódica, propusera R. Böhme a tese, severamente julgada e condenada por uns (Lesky) e tolerantemente recenseada por outros (Guthrie), que, em parte, sugere a ideia de uma segunda extensão da mesma teoria[15]: as coincidências entre Hesíodo e Orfeu poder-se-iam explicar de modo idêntico àquele, pelo qual se explicam as coincidências entre Hesíodo e Homero, isto é, sem que seja necessário recorrer à hipótese do

---

14. Eudoro se refere a aplicação das pesquisas de M. Parry na obra de Hesíodo: NOTOPOULOS, J. A. (1960). "Homer, Hesiod and the Achaean Heritage of Oral Poetry"; In. Hesperia 29, pp. 177-197.

15. BÖHME, Robert (1953). *Orpheus: das Alter des Kitharoden.* Widmannsche Verlagscuchhandlung, Berlin. Livro resenhado por W. K. C Guthrie em Gnomon 26.5 (1954), pp. 303-307. A. Lesky em sua *História da literatura grega* (Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995.), ao resenhar publicações em torno da figura de Orfeu até a primeira metade do século passado, afirma que a obra de R. Böhme "se mantém independente com sua teoria radical da origem recente" de Orfeu, no que se refere a Homero. Ver ainda: LESKY, A. (1936). "Dionysus und Hades"; In. Wiener Studien 54, pp. 24-31.).

empréstimo direto de Homero a Hesíodo. É certo que, no caso de Hesíodo e Orfeu, tais coincidências passam do domínio da expressão para o domínio do expressado. Por exemplo, comuns às teogonias órfica e hesiódica é a ideia de uma sucessão de idades; na segunda são cinco e, com exceção de uma, todas designadas pelo nome de um metal[16]; na primeira são seis e todas têm o nome de um deus. Mas, se as coincidências quanto à forma deixam de ser decisivas, quem poderá decidir a questão de prioridade no que se refere ao conteúdo?

4) A história e a filologia, mormente quando se propõem refutar uma tese audaciosa, ou quando, a todo custo, querem sustentar um paradoxo, contra os testemunhos tradicionais, afincam-se naquela rigorosa crítica, que, levada a extremos limites, degenera em hipercrítica. O processo é evidente no caso de Wilamowitz, recusando-se a aceitar como referido ao orfismo todo e qualquer testemunho em que não figure expressamente o nome de Orfeu. Mas há um refinamento que consiste em não admitir nem a possibilidade de preexistência de uma doutrina de qualquer espécie, ao primeiro testemunho conservado pela tradição, isto é, em conceder à argumentação *ex silentio* uma força que ela não tem, fazendo acreditar que a ausência de prova, prova a ausência. Ora, a semelhante argumento ainda se poderá conceder certo vigor demonstrativo, quando se trate de uma tradição copiosa e ininterrupta; não, todavia, no caso da fragmentaríssima tradição historiográfica anterior ao século V, e filológica, anterior ao século IV a.C.

16. HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias, vv. 109 e ss.*

Além disso, também é preciso contar com o silêncio *deliberado*. A título de exemplo: não há quem ignore que um dos modos pelos quais se afirmou a religiosidade homérica, consistiu em o Poeta silenciar as manifestações de outro tipo de religiosidade, que existira antes dele e que persistiu até épocas em que os seus poemas eram invocados até como prova de que também ele seria um adepto da religião que repelira ou que transpusera, designadamente, a que sobreviveu até o fim da antiguidade, nos cultos de mistério.

Pelos pontos acima referidos não se desenha uma linha de provas, mediante as quais se chegue a demonstrar a *necessidade* histórica da existência de um orfismo contemporâneo da idade épica ou da tradição micênica que a precedeu. Mas não deixa de tornar menos inverossímil a hipótese de uma simples *possibilidade* ou de que o orfismo somente, ou "o orfismo e movimentos religiosos congêneres"[17], tenha surgido em épocas muito mais distantes da não menos hipotética apropriação das suas doutrinas pelos pitagóricos, na Itália Meridional, e da reelaboração dos seus poemas teogônicos por Onomácrito, na Atenas de Pisístrato.

Ao que nos parece, os aspectos arcaicos do mito órfico, que, sem assomos de hipercrítica, vemos transparecer em testemunhos anteriores a Platão, bem sugerem épocas de origem e desenvolvimento que precedem as da proporção e da luminosidade clássicas. Para reencontrarmos semelhante ingerência do desmedido e do

17. NILSSON, Martin. P. (1935). *Early Orphism and Kindred Religious Movements.* Harvard University Press, Harvard.

monstruoso *na philo-mythia* poética ou filosófica, teremos de esperar alguns séculos, até que se propaguem as doutrinas gnósticas, que só emergem no horizonte histórico mais para o fim da antiguidade. Assim, são os próprios fatos, interpretados sem preconceito, que nos situam perante a alternativa de datar o orfismo, - ou o que quer que por este nome possa ser designado -, composto dos principais elementos que o constituem, ou muito antes ou muito depois do século V a.C. É claro que este limite é determinado por Eurípides, que bem conhece o mito de Zagreus, e pela notícia, de cuja veracidade não é lícito duvidar, de que tal mito já era conhecido por Onomácrito, e como órfico, na época dos Pisistrátidas, ou seja, no fim do último quartel do século VI.

Posto nestes termos o problema cronológico, resta averiguar qual fosse o conteúdo das doutrinas órficas que andavam em voga no tempo de Platão, e, para fazê-lo, seguiremos de início os trâmites fixados pela demonstração de Nilsson[18].

Por meados do século VI, de quando data a métopa do Tesouro dos Siracusanos em Delfos, primeiro monumento em que figura Orfeu, já se encontra bastante arraigada a crença de que o cantor trácio participara da expedição dos Argonautas, e, justamente se pergunta Nilsson (p. 635) se ele não fora incluído entre os tripulantes da Argo, por já então existir alguma Argonáutica

18. Eudoro se refere à obra: NILSSON, Martin. P. (1935). *Early Orphism and Kindred Religious Movements.* Harvard University Press, Harvard.

órfica. Em seguida, alinham-se testemunhos literários pouco sujeitos à discussão. Íbico, por volta de 500, menciona um *onomáklyton Orphēn*[19], "Orfeu de nome ilustre", e Píndaro, "o pai dos cânticos que a *phorminx* acompanha, o muito celebrado Orfeu"[20]. Simônides já conhece a atração que a lira órfica exerce sobre os entes naturais, aves e peixes[21], assim como, possivelmente, Ésquilo, e, certamente, Eurípides, que também nos presta o mais antigo testemunho da descida de Orfeu aos infernos, em busca de Eurídice[22]. Quase no fim da primeira metade do século V, no segundo drama de uma das perdidas trilogias de Ésquilo (*Licurgo*), intitulado *Bassárai* ou *Bassárides* – que é o nome trácio das Bacantes – representava-se como Dioniso, enfurecido[23], – naturalmente pelas consequências do compromisso do seu Profeta com a catarse apolínea –abandonando-o às mãos de seu séquito feminino, que o despedaçam vivo, destino semelhante ao de Penteu, que Eurípides, em seu último drama, descreve do modo inexcedível que se conhece[24]. Ésquilo não inventou este traço do mito órfico, pois, nos primeiros anos do mesmo século, já ele se representava na pintura cerâmica.

---

19. Íbico fr. 10 a Bergk. Ou T2 na edição supracitada de Kern. As letras T ou F que procedem os números dizem respeito a Testemunhos ou Fragmentos.
20. PÍNDARO. T 56 Kern. Ou *Ode Pítica* 4.4.315.
21. SIMÔNIDES. T 47. Ou fr. 40 Bergk.
22. EURÍPIDES. T59 Kern. Ou *Alceste,* 357.
23. Frs. 23 e ss. na edição de A. Nauk (*Tragicorum Graecorum Fragmenta*).
24. EURÍPIDES. *Bacantes*, vv. 1043-1152.

Por conseguinte, até inícios da época clássica, Orfeu é conhecido e reconhecido como o poeta, cuja *musices vis* tem o poder tão excepcional de atrair as feras, – o que, evidentemente, é modo de dizer, como o disseram os pitagóricos e como se dirá mais tarde, que a música é expressão de uma ordem cósmica e, talvez, uma força cosmogônica, antes de vir a ser uma arte humana. E também se sabe que desceu aos infernos e de lá regressou com Eurídice, cujo nome (*Eury-dikē* = "profunda diiudicatio")[25]; sugere um apelativo da própria Senhora do Reino dos Mortos, graças, também, ao poder maravilhoso da sua lira. Bem se explica, portanto, que Aristófanes já relacione Orfeu com os mistérios[26], embora ainda não releve expressamente as consequências especulativas, que, depois, se extrairão do fato, designadamente, Orfeu como *auctor* dos mistérios dionisíacos[27] *e conditor* dos mistérios eleusinos[28], à luz daquela concepção da música e dos mistérios a que já tivemos ocasião de nos referir. Enfim, todos sabem que a morte de Orfeu tinha suas causas no compromisso entre o culto de Dioniso, que, – vê-lo-emos a seguir –, constituía o próprio cerne da mitologia cosmogônica e antropogônica do orfismo, e o culto de Apolo, divindade bem presente no mito de Orfeu, como Músico e Musageta, e, no orfismo, como instituidor de ritos catárticos.

Quanto ao conteúdo dos escritos divulgados antes de Platão, sejam eles de Orfeu, sejam de quem a

25. Kern T 4.
26. *teletàs... katédeixe*: *As Rãs*, v. 1032 = Kern, T 90.
27. Kern T 94 - 101.
28. Kern T 102 -104.

Orfeu os atribuísse, e cuja existência conhecemos pelo mesmo filósofo e por outros escritores, como Eurípides (*Hipólito*), Hípias de Élida, Íon de Quio, ambos do fim do século V, Aristóteles e o comediógrafo Aléxis, raríssimas são as citações contemporâneas dos testemunhos que apontamos acerca da personalidade de Orfeu, quer dizer, anteriores a Platão.

Pelos fragmentos de livros órficos, redigidos, sem dúvida, em épocas mais recentes, é fácil depreender que, nesse tempo, a "mitologia de Orfeu" reinterpretava a mitologia tradicional de modo a constituí-la como expressão de uma cosmologia e de uma antropologia.

Uma parte, a primeira, assemelha-se à *Teogonia* de Hesíodo; a segunda, poder-se-ia caracterizar como um acréscimo, no qual, depois da série de gerações dos deuses e das grandes regiões e potências cósmicas, vinha relatada a geração dos homens. E também se depreende que os acontecimentos referidos por essa antropogonia, fundamentavam tudo quanto se sabe da escatologia órfeo-pitagórica, isto é, das doutrinas acerca da natureza e do destino das almas, a que Platão alude em seus diálogos e que reelabora nos "mitos terminais".

Antes de mencionar alguns dos problemas que se têm enunciado sobre o verossímil conteúdo da mitologia órfica, na época clássica, ou das relações entre esse conteúdo e aquele que conhecemos pelos fragmentos de uma redação talvez não muito anterior aos comentários neoplatônicos de Siriano, Damáscio, Proclos e Olimpiodoro[29], convirá para maior facilidade de referência

29. Kern F 60-235.

expor, nas linhas mais singelas, o mito cosmogônico e antropogônico de Orfeu, tal como o poderiam resumir os últimos filósofos da antiguidade. Depois, seguindo ao invés o curso da tradição, procuraremos averiguar o qual e o quanto desse mito tardio, já seria do conhecimento das gerações que precedem Platão.

No princípio gerou o Tempo infinto (*Chrónos*) o ovo cósmico, ovo argênteo, do qual surgiu *Phanes* ("o que mostra" "o que faz aparecer"), também denominado *Protógonos* ("o primeiro nascido"), *Eros, Métis e Erikepaios* - nome este cuja origem e significação se desconhece – divindade bissexuada, a qual, como a sequência o demonstra, traz em si os germes de todas as entidades divinas e cósmicas e de todos os homens, em suma, de tudo quanto existe. Entre os seres que de *Phanes* provêm, a Noite (*Nyx*) dele conceberá *Gêa e Urano* (a Terra e o Céu), que geram Crónos, o qual, por sua vez, gera Zeus. Por fim, Dioniso, por duas vezes nascerá de Zeus; a primeira, concebido por Perséfone (Dioniso-Zagreus), e a segunda, por Seméle (Dioniso-Lyseus).

Portanto, se abstrairmos de *Chrónos* e do Ovo argênteo, que precedem a verdadeira genealogia, podemos contar seis gerações (ou seis idades), cada uma designada pelo nome de um deus: (1) Phanes, (2) Urano, (3) Crónos, (4) Zeus, (5) Dioniso-Zagreus e (6) Dioniso-Lyseus. Note-se que as informações extraídas dos fragmentos são bastante confusas, – sinal de tardia sincrese de versões diversas –, e, assim sendo, também se poderiam enumerar, ou mais de seis gerações, ou, mantendo o número de seis (e já veremos que motivo existe para mantê-lo), designá-las de outro modo; por exemplo: (1)

Phanes, (2) Nyx, (3) Urano, (4) Crónos, (5) Zeus e (6) Dioniso. Aliás, esta ordem concorda com o comentário de Próclos ao fragmento decisivo que Platão cita no *Filebo*. São estas as palavras de Próclos: "Ensinou Orfeu que os reis dos deuses, que presidiram ao universo, são, em conformidade com o número perfeito, Phanes, Noite, Céu, Crónos, Zeus e Dioniso...")[30], confirmadas por outro fragmento, no contexto do mesmo autor, que diz aproximadamente o seguinte: "a sucessão real dos deuses começa em Phanes e termina em Dioniso, transmitindo-se o cetro, do primeiro ao último reino; mas Crónos, a quem coube o *quarto* reino..."[31]

Comparada com as demais teogonias que se conhecem, apresenta esta uma inovação (?) importantíssima. Com efeito, na última geração ou idade, o acesso ao trono, por Zeus prometido a Dioniso, provoca a ira dos Titãs, os quais o despedaçam e devoram, quando ele, no Jardim das Hespérides, ainda menino, se contemplava num espelho. Zeus, encolerizado, fulmina os Titãs, de cujas cinzas (ou do fumo exalado) nascem os homens. Mas nem todo o corpo de Dioniso-Zagreus, que fora concebido por Perséfone, foi devorado pelos Titãs. Atena consegue salvar o coração da divindade e levá-lo a Zeus, que o devora, para logo em seguida, unindo-se a Seméle, dar origem a outro Dioniso: Dioniso-Lyseus (Libertador). Note-se, para terminar, que havendo um Dioniso cognominado de "Phanes", as seis gerações, que aparecem designadas por seis divindades diver-

---

30. Kern F107. Proclus in Plat. *Tim*. proem. e (III 168,15 Diehl).
31. Kern F 101. Proclus in Plat. *Cratyl*. 396b.

sas, poder-se-iam reduzir a três, todas com o nome de Dioniso, e nesta ordem: (I) Dionido-Phanes, (II) Dioniso-Zagreus, (III) Dioniso-Lyseus.

Esta mitologia órfica apresenta numerosos e evidentes vestígios de uma especulação teológica tão acomodada ao pensamento dos neoplatônicos, em que se acha contextuada a maioria dos fragmentos, que insano seria negar a sua tardia redação. O que não quer dizer que semelhantes especulações se não tivessem aplicado a elementos tradicionais. Problema seria, agora, o de averiguar quais sejam esses elementos e até que época ascendem os testemunhos certos de que em tal época já existiam. É o que passamos a fazer.

O fragmento 101 comenta um verso que Platão, no *Filebo*, expressamente atribui à autoria de Orfeu: "na sexta geração cessai vosso bem ordenado cântico"[32], e não há qualquer motivo sério a opor que tais palavras se refiram às seis gerações da teogonia órfica. Se elas são ou não são as mesmas gerações, dispostas na mesma ordem e pelos mesmos deuses designadas, - essa é outra questão. Necessário não é provar que as três intermediárias, - as de Urano, Crónos, e Zeus -, pertencem a um contexto antigo, pois são as três gerações da *Teogonia* de Hesíodo. A relativa antiguidade daquela que imediatamente precede, denominada por *Nyx*, também não carece de prova: Aristóteles, na *Metafísica*, lembra os "teólogos" que tudo derivam da Noite[33]. Restaria demonstrar que a primeira e a última, - a de Phanes e a

32. *Filebo* 66c.
33. *Metafísica* XII 1071b 27.

de Dioniso -, e a fase pré-inicial, em que figura o ovo cósmico, não eram desconhecidas no fim do século V ou no início do século IV.

Antes do período helenístico, a nenhuma divindade teo-cosmogônica se deu o nome de Phanes; mas o lugar que ao deus se atribui, na teogonia das *Rapsódias*, e o papel que nela desempenha, justificam a identificação expressa com Eros, e este, como se sabe pela *Teogonia d*e Hesíodo, é a primeira divindade surgida do Caos[34]. Porém, o testemunho mais significativo é o do tão celebrado coro das *Aves*[35], que, em geral, se crê que parodiasse uma cosmogonia órfica, sendo de notar que a paródia só resultaria, caso o protótipo fosse do conhecimento do auditório da comédia. Passe a opinião generalizada, de que o comediógrafo e, por conseguinte, também o autor do modelo órfico, imitou Hesíodo. É mais um efeito da preconcebida ideia de que Homero e Hesíodo antecedem necessariamente toda a literatura em verso épico, documentada ou reconstituível a partir do documentado, após a data que se fixou para a redação definitiva das grandes epopeias. Pois, sem a menor dúvida, a diferença entre Hesíodo e Aristófanes não é tão irrelevante como o pretende Nilsson[36]. Assim canta o coro das *Aves*:

"Cáos e a Noite, e o tenebroso Érebo e o vasto Tártaro, foram primeiro: nem Terra, nem Ar, nem Céu, existia ainda. No seio infinito de Érebo, antes de tudo,

34. *Teogonia*, v. 120.
35. ARISTÓFANES. *Aves*, v. 693e ss.
36. NILSSON, Martin Persson (1935). *Early Orphism and kindred religious Movements*. Harvard University Press. Harvard. p. 649.

a Noite de negras asas gerou um ovo de vento, do qual, revolvidas as estações, brotou o amoroso Eros...". De modo que se há que procurar semelhanças, evidentemente, para o lado das teogonias helenísticas é que elas se encontram, e não, para o lado da *Teogonia* hesiódica. Ou que mais importa, todavia, é observar que, neste coro, composto por meados do século V, já intervém o ovo cósmico do pré-início das seis gerações, e Eros dele brotando, como Phanes do ovo argênteo. Só que, em Aristófanes, é a Noite que desempenha o papel de *Chrónos*, o Tempo infinito.

E agora, a última geração, a de Dioniso? Em Pausânias, Sexto Empírico, um comentador de Aristóteles e alguns autores eclesiásticos[37] encontram-se esparsas notícias acerca de Onomácrito que, em Atenas, na corte dos Pisistrátidas, teria desenvolvido uma notável atividade, que se poderia designar de "editorial", não obstante a acusação de "falsário", quanto aos oráculos de Museu, referida por Heródoto[38]. O nome de Onomácrito, que anda ligado à discutidíssima *Recenção de Pisístrato* dos poemas homéricos, também é citado a propósito dos livros órficos, e um comentador de Aristóteles, assevera que este, no *De philosophia* atribuía a Onomácrito a verdadeira autoria daqueles livros[39]. Naturalmente, esta tradição coloca Orfeu ao lado de Homero, como objeto de um esforço deliberado por fixar o texto de obras, que, anteriormente, sofria das

37. Kern T 182-196
38. Kern T 182. HERÓDOTO. *Hist.* VII, 6.
39. Kern T 188.

caprichosas vicissitudes da transmissão oral. Pois bem; uma das notícias de Pausânias é a de que Onomácrito "tomou de Homero os nomes dos Titãs e fundou mistérios de Dioniso", em que "os Titãs são os autores da paixão de Dioniso" (tōi Dionysōi tōn pathemátōn)[40]. É bem claro que, por "Titãs, autores dos sofrimentos de Dioniso", não pode entender-se senão as personagens do mito de Dioniso-Zagreus. Infelizmente, todas estas notícias são recentes (Pausânias: séc. II d.C.) e, por consequência, de modo nenhum, só por elas, fica provado que o mito de Zagreus fosse conhecido no século VI e, tão pouco, que já então fizesse parte da mitologia órfica.

Neste ponto, o triunfo da crítica negativista mostra-se demasiado fácil. Com efeito, nas *Leis*, Platão alude a uma "natureza titânica" *(titanikèn phýsin),* proverbial e antiga *(palaiàn legoménēn)*, que, no contexto, só pode interpretar-se no sentido de uma inata tendência para o mal[41]. Ora, semelhante sentido, já proverbial no século IV, de modo nenhum poderia decorrer da tradição homérica e hesiódica, porquanto, em Hesíodo, a *hýbris*, a violência, dos Titãs, apresenta-se numa situação de início, que terminará com a *némesis* introduzida pelo reinado de Zeus; e o titã Prometeu, já em Hesíodo, mas, sobretudo em Ésquilo, toma o partido dos homens, como "herói cultural", contra os deuses. Acresce que, igualmente em Platão, a referência à doutrina implícita no "corpo, túmulo da alma" (*sôma-sêma*)[42], oferece-se

40. Kern T 186 e 194.
41. Kern F 9. PLATÃO. *Leis* III 701b-c.
42. PLATÃO. *Crátilo* 400C = Kern, F. 8.

como testemunho, paralelo ao das *Leis*, acerca da "natureza titânica", e, apesar de Wilamowitz (e contra a argumentação de seus epígonos), se a passagem do *Crátilo* não diz expressamente que a doutrina é órfica, também não diz que não o seja. O mais certo é que a origem de ambas as locuções proverbiais denuncia-se, sem o menor esforço por violentar os textos, nos acontecimentos relatados pelo mito de Dioniso-Zagreus.

Com isto, fica demonstrado como demonstrar se pode, através de uma tradição por demais fragmentária, que todos os elementos constituintes da teogonia rapsódica a que os neoplatônicos recorreram para comentar o texto de Platão, já não era inteira novidade mil anos antes da publicação desses comentários. É claro, todavia, que ninguém poderá dizer que, então, já esses elementos se dispunham na ordem em que se encontram dispostos na última redação da teogonia órfica, da época helenística ou romana. O mais provável é que ela fosse o produto de uma sincrese conformada ao sistema da filosofia neoplatônica, da qual, por conseguinte, se tornara alegoria. Mas, além desse resultado, outro obtivemos, por acréscimo gratuito: a suspeita de que o mito de Dioniso-Zagreus se reveste de uma importância fundamentalíssima no sistema da mitologia órfica. Em breve o estudaremos com a atenção que merece.

Uma teogonia que tem por epílogo uma antropogonia, ou uma antropogonia que tem por epílogo uma teogonia, – eis a primeira metade da mensagem de Orfeu. A segunda é uma escatologia, isto é, uma doutrina acerca da natureza e destino das almas, uma teoria da imortalidade que dá sentido e fundamento às regras

práticas, necessárias para obtê-la; e as duas metades parecem juntar-se pela linha em que se sucedem os atos mediante os quais se representa o mito de Zagreus.

A escatologia que sempre foi adjetivada de "órfica", e que a crítica moderna passou a designar por "órfeo-pitagórica" em consequência do ceticismo de Wilamowitz e sequazes, é a doutrina que a todo momento se terá de inferir da massa, aparentemente confusa, dos testemunhos de Platão, cotejados com algumas notícias acerca dos pitagóricos, uns poucos versos de Píndaro, uns tantos fragmentos de Empédocles e o texto das Lamelas Áureas. O resultado do confronto destes documentos, que se encontra na maioria das obras alistadas em qualquer bibliografia dos "mito platônicos" ou da "literatura órfica", não deixará de causar profunda impressão de *homogeneidade* (no étimo sentido da palavra) e de *coerência,* em todo o estudioso não infeccionado de hipercrítica. Eis os documentos não platônicos:

1. *Píndaro.* Em cinco fragmentos de trenos[43] e na segunda *Ode Olímpica,* dedicada à vitória de Teron de Acragas (Agrigento), Píndaro deixou manifestas, ao que parece, não as suas próprias convicções religiosas, mas as daqueles a quem dedicara as suas líricas. Bastante significativo é que, no caso da *II Ode Olímpica*, o destinatário seja um grego da Sicília e, precisamente, de Agrigento, a cidade natal de Empédocles. Ao tirano de Acragas promete o Poeta a recompensa que ele merece como

43. Fragmentos 129, 130, 131, 134, 135 (John Sandys). Eudoro se vale aqui da antiga edição (1915) para Loeb das 'odes e principais fragmentos de Píndaro' realizada por Sandys.

benfeitor da cidade, uma vida sem dores após o temível juízo das almas, que contrasta com a sorte infeliz dos malvados. A quem por três vezes foi dado, no Aquém e no Além, manter a alma indemne da injustiça, Zeus lhe reserva o caminho para a mansão de Crónos, o Elísio, a Ilha dos Bem-Aventurados, onde brotam flores de ouro. Nos fragmentos, o quadro dos castigos e das recompensas que, após a morte, esperam os maus e os bons, vem pintado com mais vivas e variadas cores, sobretudo as penas, no fragmento citado por Platão. Por este vimos a saber que "o corpo de todos segue a morte onipotente, mas viva permanece uma imagem da vida (*aiōnos eídōlon*), pois essa, somente, provém dos deuses".

2. *Empédocles* é como que um Pitágoras de mais recente data[44]. Dos dois poemas que lhe são atribuídos, *Da Natureza* e *Purificações*, o segundo oferece-nos a visão sistemática da doutrina que Píndaro, como Poeta, estava dispensado de elaborar[45]. Os pontos cardiais consistem da transmigração das almas (*daímones*, não *psychaí*), abstinência de carne, uma via ascendente de perfeição, através da fixação sucessiva das almas a seres da *phýsis* natural e humana, igualmente dispostos numa escala ascendente de perfeição, até a final convivência com os deuses, uma vez liberadas do ciclo da geração e corrupção.

44. KERÉNYI, K. (1950). *Pythagoras und Orpheus*. Rhein-Verlag, Zurique.
45. ZIEGLER, Konrat (1942). "Orphische Dichtung"; In. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (*RE*). 18, p. 1373.

3. *Lamelas Áureas*. O que ficou dito de Platão, vale quanto a Píndaro e Empédocles: se há uma doutrina órfica, ou órfeo-pitagórica, da imortalidade e do destino último da alma humana, personalidades de filósofos e poetas, como estas, decerto que não a reproduziriam em seus escritos, sem alteração. Por suas modestas características de "livros dos mortos", de obras não literárias, o conteúdo das *lamellae aureae* está menos sujeita a tal suspeição, e se não fosse mais baixa a data em que foram redigidos os exemplares exumados de sepulturas da Itália e de Creta (todos da época helenística, século IV-III a.C.) poder-se-ia afirmar, sem perigo de errar grosseiramente, que o texto donde foram extraídos continha grande parte da doutrina escatológica, da qual Píndaro, Empédocles e Platão nos proporcionam excertos de sofrível fidelidade. É claro, não é provável, e nem sequer verossímil, que os autores mencionados tivessem efetivamente haurido de inscrições semelhantes ou do seu arquétipo, – Platão, quando cita, são outras as suas fontes –, mas, por outro lado, e embora o fato não seja cronologicamente impossível, "ninguém acreditará que esses textos da prática cultual e mística, tenham sido extraídos de Píndaro, Empédocles ou Platão"[46]. Mas, seja como for; a verdade é que todos estes textos, literários ou não literários, perfeitamente se harmonizam para formar uma imagem coerente. Os traços mais caracte-

46. ZIEGLER, Konrat (1942). "Orphische Dichtung"; In. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (*RE*). 18, p. 1387.

rísticos dessa imagem, reproduzi-los-emos após haver dado uma ideia acerca do teor das *Lamelas Áureas*.

Uma, bastará transcrevê-la: "Acharás à esquerda das mansões de Hades uma fonte e, junto dela, um cipreste branco. Perto desta fonte não te aproximes muito. Outra encontrarás, donde brota a água frígida do lago de Memória. Em frente estão guardas. Dize-lhes: 'Da Terra sou filho e do Céu constelado! Mas a estirpe minha é celeste, vós o sabeis. Morro de sede e pereço; mas daime logo da água frígida que brota do lago de Memória!' E eles te darão de beber da fonte divina, e reinarás, depois, com os demais heróis" [47]. O conteúdo de outra pode ser uma variante da fala aos guardiões da fonte de Memória, porém, o mais certo é que seja tirado de um prescrito discurso a recitar diante dos soberanos dos infernos. Começa assim: "Pura eu venho, dos Puros, ó rainha dos infernos, Êucles, Eubuleus e vós outros deuses imortais. De pertencer a vossa estirpe bem-aventurada, eu me ufano; a Moira, porém, me subjugou...". Seguem um ou dois versos corruptos, e o discurso prossegue pela menção do "ciclo doloroso" de que a alma se liberou, e da final obtenção de uma "coroa desejada", terminando com uma fórmula que aponta para o culto anatólico de Cibele: "Penetrei sob o seio da Soberana (*Déspoinas*) Rainha dos Infernos (*chthonías basileîas*)". Há um verso em que a divindade responde à alma: "Feliz e bem-aventurado, deus te tornaste, em vez de mortal", segue-se, enfim, outra fórmula, desta vez, não métrica, que também é de atribuir à alma: "Cabrito, caí do

47. Kern, F 32a.

leite"[48]. As outras lamelas pouco mais acrescentam ao teor destas duas. Em todo o caso, há uma que fornece, com pormenor, aliás bem fácil de descobrir, que a fonte da Memória está para a direita da outra fonte, que não pode ser senão a do Olvido[49]: "... de homem que eras, em deus te tornaste; cabrito, caíste do leite. Salve, salve, ó tu, que tomando a direita, caminhas pelas pradarias e pelos bosques sagrados de Perséfone" [50].

Em suma, paralelamente a Platão, decorre nos textos de Píndaro, de Empédocles e das *Lamelas Áureas*, a doutrina que se resume nestas breves palavras: a alma, de origem urânica, divina, cai no corpo que a guarda como um túmulo, percorre o ciclo fatal da geração e da corrupção tantas vezes, quantas as necessárias para que expie, quer a "antiga falta" (*palaioû péntheōs*)[51], quer os erros cometidos, enquanto encarcerada no corpo mortal; no Hades há juízes que punem ou recompensam, e momento virá em que, enfim liberta do ciclo fatal, habitará com os deuses nas Ilhas Bem-Aventuradas. Do conjunto, Platão inclusive, colhem-se outros pormenores: o vegetarianismo, a escala de perfeição nas existências sucessivas, as pradarias e bosques sagrados de Perséfone, a bifurcação dos caminhos no Hades, as fontes de *Lēthē e Mnēmosynē* e, só em Platão, a notícia – bem concordante com a da origem celeste das almas –, de que o termo final não é o Elísio, mas um *hyperouránion tópos:* um lugar supra-celeste.

48. Kern F 32 c.
49. Lēthē, cf. o *Ameles* de Platão, *República* X.
50. Kern F 32 f.
51. PÍNDARO. fr. 133 Sandys.

Fora desta imagem, só fica, isolada, a estranha fórmula: "Cabrito, caí no leite". Dela partiremos, no próximo-sumário, para a mitologia e o ritual de que certamente provém: o de Dioniso-Zagreus[52].

52. PLATÃO. *Fedro* 247c.

7.

ESCATOLOGIA E GNOSEOLOGIA

Em resumo do que precede, digamos que a doutrinação tradicionalmente designada por "órfica", desde época helenística e romana, tem por conteúdo uma teogonia que conclui por uma *antropogonia* implicada no mito de Zagreus, constituindo, este mito, o fundamento de uma *escatologia*, a qual, por sua vez, dá sentido a uma regra de vida[1].

Todos, ou quase todos os constituintes de semelhante doutrina se podem indiciar em tempos mais antigos, ficando, apenas, em aberto, a questão de saber se a organização sistemática que se observa nos comentários neoplatônicos, também poderia ascender à antiguidade relativa destes elementos. Inclinamo-nos para uma resposta negativa a esta questão, e a pensar, com base nos testemunhos conhecidos, que a um sincretismo tardio

1. Tais conceitos depois serão ampliados e incluídos em uma filosofia da mitologia proposta por Eudoro em *Mitologia I* . Conferir Introdução.

se deve, por exemplo mais claro, o arranjo de versões de teogonias, que entre si diferiam, pelo menos, quanto à sucessão dinástica. Resta, porém, esta certeza: se o mito de Zagreus não é invenção recente, - e podemos, com segurança, afirmar o contrário, - e se ele, como depreender se pode, das notícias acerca da obra de Onomácrito, já no trânsito do século VI para o século V fazia parte das doutrinas órficas, difícil é imaginar que o papel que desempenhava, então, diverso fosse daquele que o vemos desempenhar no fim; isto é, precisamente, o de coordenar a teo-antropogonia com a escatologia, quaisquer que tivessem sido as formas em que os respectivos elementos se encontravam dispostos.

O preconceito derrotista e paralisante de não querer ver "orfismo" em lugar nenhum, pode levar ao de o ver, sem nome, em algum lugar em que, com nome, nunca esteve. É o caso, por exemplo, de quem acha hoje na área do "xamanismo" o que ontem era "orfismo". Desta nova orientação do problema órfico trataremos a seguir, na parte de verdade que sugere. Por ora, o que está em causa é o mito de Zagreus e, sobretudo, esta tese que apenas enunciamos: *de tal maneira órfico é este mito, que "órfico" terá de ser qualquer contexto em que o menor vestígio dele, alguma vez tenha surgido.* Assim, por extremamente provável que seja a influência pitagórica na redação das lamelas áureas, mais provável se nos afigura o fundamento órfico desses documentos, uma vez que mencionam a fórmula "*ériphos és 'gal' épeton*" (cabrito, caí no leite), e isso, justamente porque só rituais que encorporam o mito de Zagreus lhes podem conferir um sentido histórico inteligível. A demonstração completa,

encontrá-la-á o leitor no texto das conferências que Kerényi proferiu em Oslo e, como o mesmo argumento faz parte de um trabalho nosso, em preparação, limitar-nos-emos, aqui, a um simples indício[2].

"Ériphos" aponta inequivocamente para o culto de Dioniso. Em primeiro lugar, porque a tradição menciona um Dioniso "eríphios"; mas, depois, e principalmente, porque a fórmula só pode ser a do reconhecimento entre iniciados que participaram naquele sacrifício que rememora, ou antes, renova, o crime dos Titãs. E este, ou [ain... ...i... cretense, que ascende ao II milênio a.C., ou … interpretatio... graeca…?[3]] um mito da mesma época, pois há um texto escavado em Ugarit em que claramente se expressam os atos do mesmo sacrifício, que autores mais recentes (Olimpiodoro, Atenágoras e outros apologetas cristãos) relacionam com Zagreus. Não é de estranhar, portanto, que um dos lugares em que lamelas áureas foram achadas, seja Eleuterna, em Creta!

Tal como estes escritores no-lo descrevem e, especialmente, do modo como essa descrição pode ser complementada por outras esparsas informações, o mito de Zagreus é uma versão do mito original dos plantadores primitivos, o mito do deicídio, mediante o qual nasce uma planta útil, - no caso, a vinha -, embora as fontes tardias testemunhem de contaminações, ou de reinterpretações, mediante ideias características de outros cír-

---

2. KERÉNYI, K. (1960). *Der frühe Dionysos*. Universitetsforlaget, Oslo.
3. Lacuna no documento original.

culos culturais. A primeira e mais evidente das contaminações denuncia-se pela nova concepção de alma, alma de origem divina e proveniência urânica, - a "alma de vida" que se encontra nas culturas de caçadores, e não o "espírito do morto", das culturas dos plantadores. Por aqui se insinua na Grécia uma nova crença, "creditando o homem com um ser oculto, de origem divina", a qual, "pondo a alma e o corpo em desacordo, introduziu na cultura europeia uma nova interpretação da existência humana", - a_interpretação que Dodds, autor destas linhas, designa por *puritana*, e que seria resultante de um adstrato "xamanístico", cuja ação começou a exercer-se com a abertura do Mar Negro ao comércio e à colonização grega, isto é, no século VII a.C[4].

"Xamã" é o indivíduo que, havendo recebido um apelo para a vida religiosa, "passa por um estágio de rigoroso treinamento, que inclui comumente solidão e jejum (...) donde emerge com a faculdade, real ou suposta, de passar, à vontade, para um estado de dissociação mental" e, nessa condição, admite-se que a sua própria alma "abandona o corpo e viaja para regiões distantes, frequentemente para o mundo dos espíritos"[5]. É bem de ver que estas e outras características de um "xamã" da Cítia e, talvez, da Trácia, se repartem, em diversas proporções, por personalidades conhecidas, históricas

4. Cap. 5. da obra: DODDS, Eric. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, California. Para este tópico, ver: SOUSA, Eudoro de (1975). *Horizonte e complementariedade*. Duas Cidades/ Editora UnB, Brasília, p 70-76).

5. Cap. 5. da obra: DODDS, Eric. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, California.

ou lendárias, como as de Ábaris, Aristeas, Hermôtimo, Epimênides, Zalmóxis, Pitágoras e Empédocles e que teriam sido estes últimos os propagandistas, na Grécia, de uma escatologia baseada no dualismo psico-físico, na crença, por conseguinte, em uma alma separável, que, por meio de técnicas adequadas, pode apartar-se do corpo, mesmo durante a vida, e que sendo de mais remota origem do que o corpo, a este sobreviverá[6].

Pois bem; se houve uma influência "xamânica", a obra de Onomácrito, no fim do século VI, podia ter consistido, precisamente, em traduzir o mito de Zagreus nessa linguagem nova. Com efeito, no mito cretense, os matadores de Dioniso não são os Titãs, mas sim os Curetas, – o que, diga-se de passagem, constitui uma ligação direta entre o mito de Dioniso Zagreus com o de Zeus Kretagénes –, e, provavelmente, em Creta, nada se dizia ainda acerca da fulminação dos assassinos. O fato apontado por Pausânias de que Onomácrito tirou de "Homero" os nomes dos Titãs e deles fez os autores da paixão de Dioniso, – eis o que teria dado origem à tradição, segundo a qual Orfeu imitou Hesíodo.

A introdução dos Titãs no mito mediterrâneo de Zagreus seria, pois, um dos vestígios mais claros da intersecção histórica de dois grandes círculos culturais – na concepção e na terminologia de Jensen: o círculo bem definido dos plantadores primitivos, cujo mito fundamental é o da "divindade 'dema'", de cujo corpo nascem as plantas úteis, e de outro círculo de muito

6. JENSEN, A. E. (1963). "Prometheus und Hainuwelle-Mythologem"; In. Anthropos 58, pp. 145-186.

mais difícil determinação, que abrange também culturas de plantadores, não de tuberosas, mas de cereais, em que ocorre com significativa frequência o mito "prometeico" do fogo e da semente roubados ao céu[7]. Portanto, provado que estivesse ou provado que fosse, (1) que o mito de Zagreu forma o núcleo primitivo da mitologia órfica, (2) que este mito de origem mediterrânea emerge, efetivamente, dos mais antigos substratos da cultura grega, e (3) que Onomácrito o reelaborou no sentido do "xamanismo" recém-difundido na Grécia, chegaríamos, por via de mais concreto referencial, a concluir, mais uma vez, na possibilidade já apontada da precedência do orfismo em relação ao pitagorismo.

Sem dúvida que Pitágoras e pitagóricos procederam, nas colônias de Itália, em sentido convergente àquele em que procedeu Onomácrito, na Grécia metropolitana. Mas o influxo da escola muito mais transparece no elemento escatológico, do que no elemento teo-antropogônico das doutrinas órficas. Em todo o caso, é certo que não podemos imaginar os "mitos terminais" de Platão, pelo menos na parte em que o filósofo os não deformou sob imperativo da sua dialética, sem a transmigração das almas e a catarse apolínea, que bem se acomodam ao pitagorismo mais antigo, e aquela espécie de pecaminosidade original, de que uma primitiva versão do mito de Zagreus estava inteiramente destituída, mas que surge por obra de um ou mais intérpretes do "espírito da época", nas versões em voga a partir do

7. Eudoro se refere a Perceval Frutiger e sua obra já citada: *Les mythes de Platon: Étude philosophique et littéraire.*

século V; nem, por mais forte razão, podemos conceber a mitologia órfica dos comentadores neoplatônicos de Platão, sem a prévia convergência das correntes ática e italiana, para constituírem o todo que conhecemos, formado pela teo-antropogonia e pela escatologia.

No que respeita às catábases das lamelas áureas ou do respectivo arquétipo, é bem característica a estratificação por onde se manifesta o conservantismo cultural, em qualquer lugar ou qualquer época. A alma fala como "alma de vida" e como "espírito do morto" e, sobretudo, como "espírito do morto" é que viaja ao Hades, para aí declarar a deuses e juízes, que percorreu um "ciclo fatal" que não pode ser entendido senão como a "metensomatose", portanto, em relação à "alma de vida", e no fim, novamente como "espírito do morto", lá irá conviver para todo o sempre, no Elísio, com os deuses imortais. A contradição é evidente, mas ninguém se inquietou com ela, nem poetas, como Píndaro, nem poetas-filósofos, como Empédocles, nem filósofos-poetas, como Platão. E isso porque as catábases são agora a simples "aplicação" de uma "expressão", involuntariamente mal entendida ou deliberadamente desentendida, à expressão de uma ideia que não estava, nem podia estar, em qualquer das variantes da temática original, isto é, da autêntica mitologia das descidas aos infernos.

Seria agora o oportuno momento de voltar a Platão e seus mitos escatológicos, e perguntarmo-nos, novamente, em que sentido teria sido alterada a mitologia do orfismo, para que se constituísse em conteúdo daquela visão preparada pela dialética, de que consiste a "transposição intelectual do mistério", ou, o que é mais

provável, em outro modo de sugeri-la em quem para tal se predispôs pelo exercício da inteligência. Pois, se há uma diferença, é nela que se expressará a ideia que ainda não estava, nem podia estar, presente no mito primitivo das catábases, órficas ou não órficas.

A aspecção mais superficial não notará qualquer diferença. Por isso dissemos que a mais antiga versão histórica da escatologia do orfismo é a que se reconstrói pelo confronto dos testemunhos prestados por Píndaro, Empédocles, Lamelas Áurea e *Platão.* Consulte-se, por exemplo, o quadro em que Frutiger traçou uma concordância,[8] pela qual se verifica que a cada um dos elementos da escatologia, mencionados pelo grupo Píndaro-Empédocles-Lamelas Áureas, corresponde sempre uma ou várias passagens de Platão, em que o filósofo cita ou alude ao mesmo elemento, – e certeza resultará de que, no referente ao conteúdo, a alteração platônica é insignificante. Portanto, se alteração existe, – e não podemos deixar de supor que exista – não reside ela na matéria, digamos, mas na forma, ou melhor, na intenção em que os mesmos elementos se recompõem para constituir uma mensagem original. É essa *intencionalidade* platônica que faz que não mais, depois de Platão, as antigas catábases possam vir a ser tão somente o que eram antes; ou que, como foram antes, voltem a ser entendidas. Antes, julgamos nós saber o que foram. Na epopeia homérica, a expressão original da ideia de que o herói não o será, verdadeiramente, sem que ultrapasse o último horizonte da experiência, ainda a da menos

8. FRIEDLÄNDER P. (1964). *Platon, I* . Walter de Gruyter, Berlin.

comum; e, nos mistérios, expressão original da ideia de que todo homem pode, mediante preparação adequada, em vida, viver a morte, e não mais temê-la, tendo *visto* como da própria morte a vida ressurge triunfante. E depois de Platão?

De certo modo, o filósofo ainda nos oferece a expressão da mesma ideia, contida nos rituais de mistério: dos três caminhos que se abrem aos passos de quem procura o Bem, um é o da morte; e, efetivamente, nas últimas páginas do *Fédon*, raras são as imagens que não denunciam a intencional referência aos mistérios. Mas os caminhos são três[9], e além do da morte (*Fédon*), há o do amor (*Simpósio*) e o do conhecimento (*República*), - três caminhos que, afinal, são três figuras do mesmo caminho. Se, nos próprios escritos de Platão, nem tão fácil se torna descortinar que o mesmo é qualquer um e todos três, o da morte, o do amor e o do conhecimento, não há dúvida que subsista após exame das interpretações tardias, por exemplo, o daquela por meio da qual Apuleio construiu o conto que se conhece sob o título de "Amor e Psique"[10].

Mas, atentemos tão só no caminho do conhecimento, aliás, já indicado em páginas que precedem e vejamos se, por ele, mais claramente se atinge o sentido em que Platão teria alterado a escatologia órfeo-pitagórica.

Neste intento, não nos parece que seja o estudo do "mito terminal" da *República,* o que nos dará a solução

9. Sobre o conto, Eudoro dedicou páginas memoráveis no texto "O mito de Psique e a simbólica da luz", capítulo de *Dioniso em Creta*, pp. 213-244.
10. PLATÃO. *República* X.

do problema. Poderíamos, é certo, tentar uma destrinça do que, no Mito de Er, se deve às catábases tradicionais e à mitopoética de Platão[11]. Mas não estamos certos de que, por semelhante processo, mais lográssemos obter do que algumas diferenças quanto à matéria do relato, destituídas de valor indicial, no que se refere ao sentido da "aplicação" especificamente platônica da "expressão" original das catábases. Em contrapartida, afigura-se-nos que na Alegoria da Caverna é que esse sentido mais claramente se poderá entrever[12].

Em primeiro lugar, os antecedentes. No livro VI da *República*, por boca de Sócrates, Platão nos diz, como por sua própria conta o dirá na VII Epístola, que o Bem, "objeto" supremo do conhecimento filosófico, reside *epékeina tēs ousías*, quer dizer, "para além da essência", o que significa que, por muito longe que alcance, no conhecimento dos entes, a dialética sempre se deterá para aquém daquele Ser que faz que os entes sejam o que na verdade são. Por isso, Sócrates, que era filósofo, se calou no momento em que Adimanto e Gláucon esperavam o fim de tão longo discorrer (*Liv. VI*); por isso, Dionísio (*VII Epístola*), que não era filósofo, supunha ter escrito as palavras definitivas, aquelas que Platão sabia, por experiência filosófica, que nunca escreveu e jamais poderia escrever, embora também soubesse que, podendo, ninguém melhor do que ele as escreveria. Do Bem, Ser do que é, Sócrates não pode falar. Mas, ins-

11. PLATÃO. *República* VII. Em *Horizonte e complementariedade* (pp. 99-114) Eudoro se detém ao mesmo texto, oferecendo uma tradução do mesmo.
12. Paráfrase do texto de Platão (*República* 514a-517a)

tâncias de Gláucon, resolve-se a um "expediente": dirá do filho (*tókos*), neste caso, o Sol, o que não pode dizer do pai. No entanto, sempre vai prevenindo Gláucon, de que não se iluda, tomando o juro (*tókos)* pelo capital.

Imagem apropriada, e a mais sugestiva, pois o Sol é fonte de luz e fonte da existência; fonte da geração das coisas que existem, e do meio pelo qual, melhor do que por qualquer outro, nos apercebemos da existência delas. Mas imagem somente. O Sol é, no mundo visível, o que seria o Bem, no mundo inteligível. A partir do símbolo proposto, a parábola desenvolve-se muito naturalmente: no mundo visível, o "Sol" produz as coisas que se veem, e dele emana "luz", mediante a qual, a "visão" (faculdade) apreende o "visível"; no mundo inteligível, a "Ideia do Bem" produz as ideias que se intuem, e dele emana a "verdade", que é o meio pelo qual a "ciência" apreende o "inteligível". A proporção é pois a seguinte: "Sol": "Ideia do Bem" - "Luz": "Verdade" - "Visão" : "Ciência" - "Visível" : "Inteligível".

Esta relação, estabelecida pela análise do Símbolo-Sol, desenvolve-se mais pormenorizadamente na comparação que se segue, toda referida ao esquema geométrico da *Linha Segmentada* (*Liv. VI, final*). Sócrates divide um segmento de reta, primeiro, em duas partes desiguais, A e B: A representa o mundo inteligível, e B o mundo visível. Depois, subdivide cada uma destas partes em dois segmentos, A em a' e a", e B em b' e b"', de maneira a satisfazer a relação de proporcionalidade: a' : a" = b' : b" = A : B. No segmento B, que representa o mundo visível, b' e b" referem-se a dois graus sucessivos de "realidade", na irrealidade do visível; o primeiro, a

imagens e sombras dos objetos, e o segundo, aos próprios objetos visíveis. No segmento A, que representa o mundo inteligível, a' e a", simétricos a b' e b", correspondem, o primeiro, à "menor realidade" do hipotético, e o segundo, à "maior realidade" do não hipotético. Por outro lado, se a ciência é a faculdade do inteligível, também há dois graus de ciência: sobre o hipotético incide a razão (*diánoia*) e sobre o não hipotético, a inteligência (*nóēsis*). E, do mesmo modo, se a opinião (*dóxa*) é a faculdade de apreensão do sensível, também há dois graus de opinião, simétricos e homólogos aos dois graus de ciência: à razão corresponde a conjetura (*eikasía*), faculdade de apreender relações de verosimilhança entre imagens, e à inteligência, a fé (*pístis*) faculdade de apreender relações corretas entre coisas. Em suma, dois graus de irrealidade (b' e b") e dois graus de opinião; dois graus de realidade (a' e a") e dois graus de ciência, – os dois primeiros, no mundo visível das cópias, os dois últimos, no mundo inteligível dos paradigmas ou das ideias; os dois primeiros à luz física do Sol, os dois últimos à luz metafísica do Bem.

Com isto, Sócrates ainda não se dá por satisfeito e propõe a alegoria. "Imagina" – diz ele a Gláucon – "homens habitando um subterrâneo em forma de caverna, cuja entrada, aberta à luz exterior, se prolonga por toda a extensão da frente. Desde crianças, voltados para o fundo do antro, agrilhoados pelos pés e pelo pescoço, não podem mover-se e, assim, não veem senão o que diante deles se passa. Atrás e ao alto, do lado da entrada, arde uma fogueira; e entre ela e a parede do fundo, um muro pouco elevado, como o tabique dos teatros

de fantoches, ladeia um caminho percorrido por outros indivíduos, que carregam estátuas de homens e de animais; entre estes, há uns que falam, outros que nada dizem. Em tais condições, os prisioneiros só veem as sombras daquelas figuras, projetadas pela fogueira. Se falam, a conversa incide sobre as sombras que veem passando, sombras que têm voz, se ecoa a voz dos portadores das imagens. Eis o mundo em que vivem e o único que conhecem. Imagina, agora, que um dos prisioneiros, liberto dos grilhões, é obrigado a voltar-se, a caminhar, e a erguer os olhos para a luz. Como não sofrerá, ofuscado, e como não o impedirá, o deslumbramento, de olhar as coisas, cujas sombras há pouco contemplava! E qual não será a sua perplexidade, se lhe disserem que menos reais são as sombras do que esses objetos que as produziam! E depois, se o forçarem a olhar a luz da fogueira e a subir a montanha abrupta, até chegar à luz do sol, quanto mais ofuscado, quanto mais deslumbrado, não lhe hão de doer os olhos, só de ver as coisas que naturalmente vemos! Não seria o caso de revoltar-se contra a violência? Mas, acomodada a vista ao brilho do Sol refletido nas águas ou à sua imagem reproduzida em qualquer objeto, momento virá em que o próprio Sol nas alturas do céu, ouse contemplar. E então ficará sabendo que ao astro rei se deve o revolver das estações e dos anos, e que o Sol, de algum modo, é a causa de tudo quanto viam, ele e seus companheiros, no fundo da caverna. Por fim, imagina que, decidindo regressar à sua habitação primeira, como não o ofuscarão as trevas daquele antro e, até reacomodar seus olhos à obscuridade, que riso não provocará em seus companheiros

de outrora, pretendendo, de gesto inseguro, com eles concorrer nos atos mais simples, – com eles, que encadeados permaneceram e bem veem o que ele mal pode enxergar. E se lhe ocorresse libertá-los também, para os levar à luz da vida e do conhecimento, não crês que seu primeiro gesto seria apoderarem-se dele, e matá-lo?[13]"

Eis a famosa Alegoria da caverna. As últimas palavras, que, decerto, aludem à condenação de Sócrates, mostram que o movimento de descida da montanha para o interior da caverna, figura a iniciativa da paideia, da educação para a república em que os reis são os que seguiram até o fim, o apelo da filosofia, representado, aqui, pelo prisioneiro que se desprende das rudes cadeias da apaideusía. A relação com a Linha segmentada e com o Sol é evidente. Quanto ao Sol é quase ocioso insistir; repare-se somente que o Sol de há pouco é agora a fogueira. Quanto aos quatro segmentos da linha, não nos parece que possam ser outros senão estes: as sombras projetadas no fundo da caverna (b'), as estátuas transportadas atrás do muro (b"), os objetos do mundo exterior, iluminados pelo Sol, e as próprias imagens do Sol (a'), e a concepção última, do Sol como causa, tanto do conhecimento, como da realidade (a").

---

13. Este primeiro anexo é constituído por um artigo publicado na revista Diálogo e traduções de textos súmero-acadianos que tratam de descidas aos mundo subterrâneos.

ANEXO I[1]

SOBRE A DESCIDA DE INANNA AOS INFERNOS {E OUTROS TEXTOS SÚMERO-ACADIANOS}[2]

De certo modo considerada, toda a literatura é profanação. Pelo menos, é certo que os primeiros documentos "literários" do Ocidente parecem resultar de uma cisão da primitiva unidade mítico-ritual, constituída pelo drama religioso: os deuses, cuja verdadeira natureza se encontra, toda ela, implicada na ação cultural e litúrgica, tornam-se virtualmente personagens da epopeia e do romance, no momento, - decisivo para a história da literatura -, em que se apartam o rito, que é mito em atos, e o mito, que é rito em palavras, para se fixar, o primeiro, sob o gesto encantatório da poesia, e o segundo, sob o olhar petrificante da medusa legalística e rotineira.

1. Publicado inicialmente em Revista Diálogo 12 (1958), pp. 23-30. Para este livro, ampliamos a tradução do texto sumero-acadiano "Descida de Innana aos infernos" com outros materiais disponibilizados no curso.
2. HOMERO. *Odisséia* XI.

Exemplo particularmente esclarecedor é o das *catábases*. As "descidas aos infernos" tão cedo caíram no domínio da literatura, que, em Homero[3], Ulisses mais não faz que repetir a façanha do Gilgamesh babilônico, e Deméter-Perséfone (*Hino a Deméter*), replicar à Inanna-Ishtar sumero-acádica. Após Homero, a tradição literária das catábases prolonga-se por toda a história da poesia épica: Vergílio, Dante e Camões bem entenderam que não há epopeia sem a heroica transcenção dos últimos horizontes de toda a possível experiência humana[4].

Na Antiguidade, ao lado da corrente literária, persiste a corrente mitológica, mais ou menos conexa e correlata com a dramaturgia ritual das origens. No *Hino a Deméter* e em muitos fragmentos da tradição órfico-pitagórica, repercutem-se ecos distantes do culto eleusino, como, por exemplo, na história de Héracles, – outra réplica de Gilgamesh –, que vai colher os pomos de ouro no Jardim das Hespérides e, depois, também desce aos infernos, preparando-se para o grande feito,

---

3. Em nota, Eudoro afirma que havia tratado deste tema em comunicação ao *coloquium* de estudos luso-brasileiros realizado em Salvador em 1959. Eudoro se refere ao IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, organizado pela Universidade da Bahia e Unesco. Eudoro no dia 20 de agosto pronunciou a seguinte comunicação "Os dois cantos finais d'*Os Lusíadas* à luz da tradição Clássica". Ver anexo II.
4. Eudoro tratou desse motivo mítico no texto "Variações sobre o tema do ouro", publicado pela Faculdade de Filosofia de Santa Catarina, e que depois veio a integrar capítulo do livro *Dioniso em Creta*, pp. 183-212, com o título "O Ouro, signo metálico da imortalidade".

com a prévia iniciação nos mistérios. À mesma tradição órfico-pitagórica pertenciam as crenças daqueles membros da comunidade ítalo-grega, que, à hora da morte, se muniam das famosas *Lamelas Áureas*, em que se refletem imagens do Além, não muito diversas das visões escatológicas de Empédocles, Píndaro e Platão. E escusado seria lembrar que há quase dois milênios o Símbolo dos Apóstolos propõe à meditação da cristandade a descida aos infernos do próprio Filho de Deus...

* * *

A mitologia das catábases envolve no seu maravilhoso tecido de imagens uma conceitualizável doutrina acerca da vida e da morte; não é, ela própria, uma teoria explicativa ou o resultado de um esforço de teorização cosmo-biológica, pois teorias e doutrinas começam precisamente no lugar e no instante em que mitos deixam de o ser. Mas, como primeira aproximação pelo lado mais inteligível, poderíamos talvez compreender as "descidas aos infernos", atribuindo certa *ideia da vida* aos povos que ritualmente celebravam a insólita viagem ao Além.

Atendamos, todavia, a esta eventualidade, que é das mais extraordinárias: entre todas as historiáveis concepções da vida humana, só aquela que teve início coetâneo do próprio advento da literatura épica, deverá ser excluída de entre as que mais naturalmente a mitologia nos sugere. Com efeito, nada tão contrário ao "espírito" e à "letra" das primitivas catábases, como entender que exprimem elas a última aventura da *alma:* almas não

descem aos infernos, e, quando havia quem descesse aos infernos, ainda não se conhecia a existência das almas.

Embora não pareça, o autor da *Odisseia* já sabe que, heróis ou simples mortais, os homens são entes dúplices, compostos urânicos e telúricos, "filhos da Terra e do Céu constelado". Não ignora, portanto, que Tirésias e Aquiles não podiam ter empreendido, após a morte, a tremenda viagem para o subterrâneo domínio de Hades e Perséfone, e, sobretudo, que não podiam eles habitar os infernos, mantendo uma aparência de vida, revigorada pelo sangue do necromântico sacrifício de Ulisses. Mas as personagens da *Nekyía* homérica pertencem, digamos, ao mais profundo substrato da cultura grega; vêm de tempos remotos em que todos os entes, humanos ou divinos, são unos e simples: corpo-alma ou alma-corpo, não, corpo *e* alma, ou alma *e* corpo. E nisso consiste a gloriosa ficção de Homero: "fingir", na unidade estética da epopeia, a absurda harmonia de um antiquíssimo monismo cosmo-biológico com o recentíssimo dualismo psico-físico[5].

Se a contradição dos dois "sistemas" e o absurdo que resultava da coexistência pacífica de uma *alma de vida* e uma *alma de morte*, nos mitos e cultos tradicionais, não ofendia a razão do ouvinte e do leitor dos grandes poetas da Grécia, é só porque as "descidas aos infernos", - que implicam e envolvem a doutrina monística -, constituíam o privilégio de alguns deuses (Perséfone, Dioniso) ou semideuses (Héracles, Orfeu), para os quais, eviden-

5. JENSEN, A. E. (1951). *Mythos und Kult bei Naturvoekern.* F. Steiner, Wiesbaden, p 350.

temente, não se punha o problema da relação entre a alma e o corpo, e, por conseguinte, o da possibilidade ou impossibilidade de, enquanto viventes, transporem os confins da vida e da morte.

Aliás, em Homero, tal contradição só atingiria o ponto em que se descreve um "reino dos mortos", pois tão longe das intenções do poeta estava o propor uma autêntica descida de Ulisses ao Hades, que a *Nekyía* no Livro XI não passa de uma "nekyomanteia".

* * *

Talvez se possa provar que, pelo menos no mundo clássico, todas as catábases conhecidas tiveram origem em algum rito necromântico[6]. A hipótese é verossímil e explicaria com admirável simplicidade a visão de Ulisses assim como o "descensus" de Eneias e, em particular, todo o ritual ctônico, que, nos versos de Homero e Vergílio, precede a Grande Aventura.

Afigura-se-nos, porém, que da regra se devem exceptuar os mitos escatológicos que corriam em torno de Inanna-Ishtar, na Mesopotâmia, Isis e Osiris, no Egito, e Deméter-Perséfone, na Grécia, - para não mencionar senão os que mantêm com maior pureza e nitidez de linhas, um tema facilmente identificável, sob muitas outras variantes...

Comum a todos os círculos da imaginação mitopoética em que se movem todos esses divinos protagonistas

6. Ver o verbete 'Katabasis' escrito por R. Ganschinietz para a R. E. de Pauly – Wissowa ,vol X, 2, pp. 2359-2449.

de catábases, é o mesmo centro: certa "ideia" de uma divindade que morre, que "ao morrer, empreende a primeira viagem ao reino dos mortos, e se transforma ela própria, nesse reino, de que o lugar de culto é a cópia terrestre". É verdade que estas palavras exprimem a situação "etnológica" de uma antiquíssima cultura de plantadores primitivos, que hoje se encontra dispersa pela Indonésia, África e América do Sul, à margem de outras culturas de mais alto nível, na escala valorativa da história universal[7]. Mas também é verdade que a mesma situação etnológica define o "substratum" de numerosos elementos mítico-rituais do politeísmo oriental e clássico, mormente, aqueles que se denunciam nas artificiosas suturas a que poetas e teólogos procederam, sempre que, na religião tradicional, se lhes antolhava a vigência das mais heterogêneas e heterônomas crenças. É assim que, por exemplo, alguns "paralelos", submetidos à prova de rigorosos critérios da análise comparativa, permitem a espantosa identificação da Perséfone de Elêusis com a Hainuwele de Ceram[8].

As suturas no tecido da mitologia tradicional facilmente se reconhecem pelo modo como é tratada a

---

7. Cf. supracitada obra de A. E. Jensen, mas na sua edição francesa (*Mythes et Cultes chez les peuples primitifs*. Payot, Paris, 1954, p. 108)
8. (JENSEN, A. E. (1939). *Hainuwele: Volkserzälungen von der Molukken-Insel Ceram* (*Hainuwele: Contos populares das ilhas Molucas*). Klostermann, Frankfurt/Main); (JENSEN, A. E. (1949). *Das religioese Weltbild einer fruehen Kultur* (*O mundo religioso de uma cultura antiga*). A. Schröder, Stuttgart.); e também (KERÉNYI, K. & JUNG, C. (1941). *Einführung in das Wesen der Mythologie* (*Introdução ao estudo científico da Mitologia*). Pantheon Akademische Verlasanstalt, Amsterdam.).

flagrante contradição entre os poderes das divindades telúricas ou ctônicas e das divindades urânicas ou olímpicas: os laços de parentesco, mediante os quais, todos os deuses de um panteão se subordinam à autoridade suprema do deus do céu (Enlil, Zeus...), bem frágeis se mostram em certos momentos críticos. Exemplo dos mais elucidativos, – e esse, referido precisamente pela literatura das catábases –, é que não há poder divino que obste à devastação da terra, enquanto algum deus ou deusa permanece no reino dos mortos.

* * *

Nas páginas que seguem, encontrará o leitor uma tradução da mais antiga catábase da literatura ocidental: a *Descida de Inanna aos Infernos*, protótipo sumeriano da mais conhecida versão babilônica do poema de Ishtar[9].

---

9. Eudoro se vale da tradução inglesa de S. N. Kramer, que integra a coletânea *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (2. ed. Princeton University Press, Princenton, 1955, pp. 52-57). A obra, conhecida também pela sigal ANET, reúne textos egípios, sumérios, acadianos, hititas, assírios, aramaicos, ugaríticos divididos nos seguintes temas/gêneros: mitos, textos legais, textos históricos, rituais, hinos, textos didáticos, lamentações, canções seculares, cartas. A primeira edição é de 1950 e a última, a 3a., em 1969. Em 1969 foi publicado um volume complementar de imagens, o ANEP – *Ancient Near Eastern Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton University Press, Princenton, 1969). Para consulta do texto original, tradução, fontes e bibliografia, ver a database The Eletronic Text Corpus of Sumerian Literature (http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/index1.htm).

Para melhor compreensão do texto, atenda-se aos seguintes pontos:

1. A aderência do mito ao ritual, claramente se exprime pela ambiguidade (a) em que é descrita a "descida do Grande em cima" (vv. 1-3), pelo "abandono" (vv. 6-13) de Eanna, Emushkalamma, etc., (templos de Inanna) em Erech, Badtibira, etc., (cidades de Sumer), e (b) simulada a morte nos infernos, pela ameaça de destruição da estátua da deusa (vv. 44-47), por artífices do metal, da pedra e da madeira. Possivelmente, a ação narrada pelo poema seria apresentada (c) pelo desnudamento ritual do simulacro, de todo o vestuário, adornos e emblemas mencionados nos versículos 14-25; e a ausência (periódica?) nos infernos, (d) celebrada pela lamentação fúnebre que a própria deusa prescreve ao seu acessor (sacerdote?) Ninshbur (vv. 29 ss.).

2. As sete "leis" (v. 14) são objetos de culto. Note-se o paralelo com os "thesmoí", pelos quais se designava a festividade grega das tesmofórias[10], dedicada a De-

---

10. Eudoro se refere ao escólio à obra de Luciano *Diálogo das cortesãs* 2.1. Sobre o tema e tradução do escólio, ver textos de N. J. Lowe "Thesmoforia and Haloa"; In. (BLUNDELL, S. & WILLIAMSON, M. (Orgs.) (1988). *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. Routledge, London and New York, pp. 149-163); e (STALLSMITH, A. (2009). "Interpreting the Athenian Themophoria"; In. Classical Bulletin 84.1, pp. 28-45). Para o texto original do escólio, ver (RABE, H. (1906). *Scholia in Lucianum*. Teubner, Leipzig), disponível em www.archive.org. A expressão "thesmoí" é explicada ao fim do escólio. Após relatar a explicação mítica do festival, o escoliasta passa a relatar a explicação natural: "por quê ela (Deméter) estabeleceu leis (*nómous*) ou *Thesmoí* segundo as quais os homens devem trabalhar para conseguir alimento".

méter, e que, evidentemente, celebra uma catábase. A epiclese "thesmophóros", atribuída à deusa das tesmofórias, traduziram-nas os latinos por "legífera", por conseguinte e na sequela de Isócrates (Panegírico), entendendo Deméter (ou Ceres) como legisladora. Porém, como se depreende do mencionado escólio, e agora, do poema sumeriano, não se trata de "leis", uma vez instituídas, mas de objetos sacros anualmente enterrados na fossa que representava a entrada para os infernos.

3. Inanna e Ereshkigal, como Hainuwele e Satene, no mito indonésio[11], e Deméter e Perséfone, no mito eleusino[12], são talvez dois aspectos contra-polares (urânico e ctônico) da mesma divindade. De tal desdobramento ou contra-polaridade, não faltam paralelos históricos e etnológicos.

4. Os preceitos de Enki a Kalaturru e Kurgarru (vv. 220 ss.), de que só restam os últimos, após a lamentável lacuna de 19 versículos, deviam conter preciosos esclarecimentos acerca dos ritos funerários. No entanto, o "alimento da vida" e a "água da vida" (vv. 218-219) sugerem as conhecidas libações do ritual ctônico, na religião grega, se não o discutidíssimo "kykeon" dos mistérios de Elêusis...

5. A nota 6) na pg. 52 do texto de Kramer lembra que um fragmento inédito da coleção babilônica de Yale completa a sua versão do poema sumeriano de modo surpreendente. Com efeito, punha-se outrora a hipótese de o motivo pelo qual a deusa "pôs sentido

11. Cf. obra supracitada de K. Kerenyi e C.Jung, p. 182 e ss.
12. Ainda, obra supracitada de K. Kerenyi e C.Jung, p. 242 e ss.

no grande embaixo", ter sido o recuperar dos infernos os despojos de Dumuzi (Tamuz); mas, ao que refere o fragmento de Yale, o paredro de Inanna-Ishtar, em vez de proceder propiciatoriamente, como Ninshubur, Shara e Latarek, não se arremessa aos pés de Inanna e, por isso, a deusa o abandona às mãos do demoníaco cortejo que a acompanha no seu regresso dos infernos. O inesperado desfecho comportaria duas interpretações: ou as histórias de amor (como a de Orfeu e Eurídice) constituem tardia invenção de poetas-mitólogos[13], ou se trata de mais um exemplo das desumanas relações entre a grande divindade "agrária" do substrato mediterrâneo, e o seu acessor masculino, filho, ou amante[14].

---

13. HARRISON, Jane (1908). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 603. A primeira edição da obra é de 1903. A edição citada por Eudoro encontra-se disponível em www. archive.org.
14. Eudoro em nota envia o leitor para a obra: (CAILLOIS, R. (1938). *Le mythe et L'Homme.* Gallimard, Paris, p. 39 e ss.), e para o tablete VI da epopéia de Gilgamesh, como se lê na tradução E. A. Speiser em ANET, 84. Uma edição mais completa do material em torno de Gilgamesh pode ser encontrada na edição em dois volumes: (GEORGE, A. R. (2003). *The Babylonian GIlgamesh Epic: Introduction, Critial Edition And Cuneiform Texts.* Oxford University Press, Oxford.). Em português, temos a tradução, também a partir da ANET: (SERRA, Ordep (1985). *A mais antiga epopéia do mundo: A gesta de Gilgamesh.* Fundação Cultural do Estado da Bahia, Salvador.).

TRADUÇÕES

1– DESCIDA DE INANNA AOS INFERNOS

Lá do "Grande em cima", pôs sentido no
"Grande em baixo",
A deusa, lá do "Grande em cima", pôs senti
do no "Grande em baixo",
Inanna, lá do "Grande em cima", pôs senti
do no "Grande em baixo",
Minha senhora abandonou céu, abandonou
terra, aos infernos desceu,

5 Inanna abandonou céu, abandonou terra,
aos infernos desceu,
Abandonou dominação, realeza abandonou,
aos infernos desceu,
Em Erech abandonou Eanna, aos infernos
desceu,
Em Badtibira abandonou Emushkalam
ma, aos infernos desceu,

Em Zabalem abandonou Giguna, aos infernos desceu,
10 Em Adab abandonou Esharra, aos infernos desceu,
Em Nippur abandonou Baratushgarra, aos infernos desceu,
Em Kish abandonou Euhmash, aos infernos desceu,
Em Agade abandonou Eulmash, aos infernos desceu,
Ela se investiu nas sete leis,

15 As leis ela reuniu, e em suas mãos as colocou,
Todas as leis, a seus pés espectantes, ela as depositou,
De Shugurra, - coroa da planície -, a cabeça coroou,
A cabeleira de sua fronte, ela tomou,
A verga medidora e o fio lápis-lazúli, em sua mão empunhou,

20 Com pedrinhas de lápis-lazúli, seu colo enlaçou,
Faiscantes... pedras, em seu peito fixou,
Um bracelete de ouro, em sua mão enrolou,
Um peitoral que..., a seu peito apertou,
Com o "pala", - traje de realeza -, seu corpo enroupou,

25 De estíbio que..., seus olhos pintou.
Inanna para os infernos se encaminhou.
A seu lado, Ninshubur, seu núncio, marchava,
E a pura Inanna, a Ninshubur, assim falava:

“Ó tu que és meu constante sustém,
30 “Meu núncio das propícias palavras,
“Para portador das verídicas palavras,
“Para os infernos, agora, vou descendo.
“Quando aos infernos eu for chegada,
“Enche o céu de prantos por mim,

35 “No sacrário do concílio, brada por mim,
“Ao palácio dos deuses, arremessa-te por
mim,
“Com as unhas rasga teus olhos por mim,
com as unhas rasga tua boca por mim,
“Com as unhas rasga teu amplo... que
não... com um homem,
“Como um pobre, uma só roupa veste, por
mim,

40 “Ao Enkur, palácio de Enlil, sozinho dirige
teus passos.
“E ao entrar no Enkur, palácio de Enlil,
“Chorando, dize a Enlil:
“Padre Enlil, não consintas que tua filha seja
morta nos infernos,
“Não consintas que teu bom metal de pó
se cubra nos infernos,

45 “Não consintas que teu bom lápis-lazúli seja
quebrado em pedra de pedreiro,
“Não consintas que tua madeira de buxo seja
cortada em tábua de carpinteiro,
“Não consintas que a virgem Inanna seja
morta nos infernos.”
“Se Enlil, neste ponto, não te assiste, vai a Ur.

"Em Ur, ao entrar no palácio de... da terra,
50 O Ekishnugal, palácio de Nanna,
"Chorando, dize a Nanna:
"Padre Nanna, não consintas que tua filha
seja morta nos infernos,
"Não consintas que teu bom metal de pó se
cubra nos infernos,
"Não consintas que teu bom lápis-lazúli seja
quebrado em pedra de pedreiro,

55 "Não consintas que tua madeira de buxo seja
cortada em tábua de carpinteiro,
"Não consintas que a virgem Inanna seja
morta nos infernos."
"Se Nanna, neste ponto, não te assiste, vai
a Eridu.
"Em Eridu, ao entrar no palácio de Enki,
"Chorando, dize a Enki:

60 "Padre Enki, não consintas que tua filha seja
morta nos infernos,
"Não consintas que teu bom metal de pó se
cubra nos infernos,
"Não consintas que teu bom lápis-lazúli seja
quebrado em pedra de pedreiro,
"Não consintas que tua madeira de buxo seja
cortada em tábua de carpinteiro,
"Não consintas que a virgem Inanna seja
morta nos infernos."

65 "Padre Enki, Senhor da Sabedoria,
"Que conhece o alimento da vida, que
conhece a água da vida,

"Decerto me restituirá à vida."
Inanna para os infernos se encaminhou;
A Ninshubur, seu núncio, assim falou:

70 "Vai, Ninshubur,
"Da palavra que te ordenei não desdenhes."
Quando Inanna ao palácio lápis-lazúli, dos infernos chegou,
À porta dos infernos, malfazeja se portou,
No palácio dos infernos, maldosa assim falou:

75 "Abre a porta, guardião, abre a porta,
"Abre a porta, Neti, abre a porta, sozinha eu quero entrar."
Neti, o guarda-mor dos infernos,
Responde à pura Inanna:
"Quem és tu, não me dirás?"

80 "Eu sou Inanna, do país onde nasce o sol."
"Se és Inanna, do país onde nasce o sol,
"Porque vieste à terra sem regresso,
"Como te guiou o coração por caminho em que ninguém voltou?"
E a pura Inanna respondeu:

85 "Ereshkigal, minha irmã mais velha,
"Porque seu esposo, o Senhor Gugalanna, foi morto,
"A testemunhar seus ritos funerários...
"...assim é, na verdade."
Neti, o guarda-mor dos infernos,

90 Responde à pura Inanna:
"Espera, Inanna, à minha rainha consente que eu fale,
À minha rainha, Ereshkigal, consente que eu fale, consente que eu fale."
Neti, o guarda-mor dos infernos,
Entra em casa de Ereshkigal, sua rainha, e diz-lhe:

95 "Ó minha rainha, uma jovem,
"A um deus, semelhante...,
A porta...
…...
....
Em Eanna...,
Ela se investiu nas sete leis,

100 As leis ela reuniu, e em suas mãos as colocou,
Todas as leis, a seus pés espectantes, ela as depositou,
De Shugurra, - a coroa da planície -, a cabeça coroou,
A cabeleira de sua fronte, ela tomou,
A verga medidora e o fio lápis-lazúli, em suas mãos empunhou,

105 Com pedrinhas de lápis-lazúli, seu colo enlaçou,
Faiscantes pedras..., em seu peito fixou,
Um bracelete de ouro, em sua mão enrolou,
Um peitoral que..., a seu peito apertou,
Com o "pala", - traje da realeza -, seu corpo enroupou,

110 De estíbio que..., seus olhos pintou.
Então Ereshkigal...
Responde a Neti, seu guarda-mor:
"Vai Neti, Guarda-mor dos infernos, da palavra que te ordenei não desdenhes,
"Dos sete portais dos infernos, abre as fechaduras,

115 Do portal Ganzir, fachada do inferno, as leis define.
"Depois de ela entrar,
"Profundamente inclinada..."
Neti, o guarda-mor dos infernos,
"Às palavras de sua rainha prestou sentido.

120 Dos sete portais dos infernos, ele abriu as fechaduras,
Do portal Ganzir, fachada dos infernos, as leis definiu.
E diz à pura Inanna:
"Vem, Inanna, entra."
Depois de ela entrar,

125 A Shugurra, - coroa da planície -, em sua cabeça,
arrebatada lhe foi.
"Que é isso, não me dirás?"
"Silêncio, Inanna, as leis dos infernos são perfeitas,
Ó Inanna, os ritos dos infernos não discutas."
Ao entrar a segunda porta,

130 A verga medidora e o fio lápis-lazúli,
arrebatados lhe foram.
"Que é isso, não me dirás?"
"Silêncio, Inanna, as leis dos infernos são
perfeitas,
"Que é isso, não me dirás?"
Ó Inanna, os ritos dos infernos não
discutas."
Ao entrar a terceira porta,

135 As pedrinhas de lápis-lazúli, no colo,
arrebatadas lhe foram.
"Que é isso, não me dirás?"
"Silêncio, Inanna, as leis dos infernos são
perfeitas,
Ó Inanna, os ritos dos infernos não
discutas."
Ao entrar a quarta porta,

140 As faiscantes... pedras, em seu peito,
arrebatadas lhe foram.
"Que é isso, não me dirás?"
"Silêncio, Inanna, as leis dos infernos são
perfeitas,
Ó Inanna, os ritos dos infernos não
discutas."
Ao entrar a quinta porta,

145 O bracelete de ouro, em sua mão arrebatado
lhe foi.
"Que é isso, não me dirás?"
"Silêncio, Inanna, as leis dos infernos são
perfeitas,

Ó Inanna, os ritos dos infernos
não discutas."
Ao entrar a sexta porta,

150 O peitoral que... em seu peito, arrebatado
lhe foi.
"Que é isso, não me dirás?"
"Silêncio, Inanna, as leis dos infernos são
perfeitas,
Ó Inanna, os ritos dos infernos não
discutas."
Ao entrar a sétima porta,

155 O "pala" - traje da realeza -, arrebatado
lhe foi.
"Que é isso, não me dirás?"
"Silêncio, Inanna, as leis dos infernos
são perfeitas,
Ó Inanna, os ritos dos infernos não
discutas."
Profundamente inclinada...

160 A pura Ereshkigal sentou-se em seu trono,
Os Annunaki, os sete juízes, diante dela a
sentença pronunciaram,
Nela o olhar firmaram, o olhar de morte,
As suas palavras, palavras que o espírito
torturam,
....
A mulher doente tornou-se cadáver,
165 E o cadáver foi suspenso a uma estaca.
Três noites e três dias passados,
Ninshubur, seu núncio,

Seu núncio das propícias palavras,
Seu portador das verídicas palavras,

170 Encheu o céu de prantos por ela,
No sacrário do concílio, bradou por ela,
Ao palácio dos deuses se arremessou por ela,
As unhas cravou em seus olhos por ela,
as unhas cravou em sua boca por ela,
Com as unhas rasgou seu amplo... que não...
com um homem,

175 Como um pobre, uma só roupa vestiu,
por ela,
Ao Enkur, palácio de Enlil, sozinho
dirigiu seus passos.
Quando entra no Enkur, palácio de Enlil,
Chorando, diz a Enlil:
"Ó Padre Enlil, não consintas que tua
filha seja morta nos infernos,

180 "Não consintas que teu bom metal de pó se
cubra nos infernos,
"Não consintas que teu bom lápis-lazúli seja
quebrado em pedra de pedreiro,
"Não consintas que tua madeira de buxo seja
cortada em tábua de carpinteiro,
"Não consintas que a virgem Inanna seja
morta nos infernos."
Padre Enlil responde a Ninshubur:

185 Minha filha procurou o "Grande em cima",
procurou o "Grande em baixo",
Inanna procurou o "Grande em cima",
procurou o "Grande em baixo"

As leis dos infernos, as... leis, ao lugar das leis
ela chegou.
Quem é que no lugar delas...?"
Não lhe assistiu o Padre Enlil, e Ninshubur
dirigiu-se a Ur.

190 Em Ur, quando entra no palácio
de ... da terra,
O Ekishnugal, palácio de Nanna,
Chorando, diz a Nanna:
"Ó Padre Nanna, não consintas que tua filha
seja morta nos infernos,
"Não consintas que teu bom metal de pó
se cubra nos infernos,

195 "Não consintas que teu bom lápis-lazúli seja
quebrado em pedra de pedreiro,
"Não consintas que tua madeira de buxo seja
cortada em tábua de carpinteiro,
"Não consintas que a virgem Inanna
seja morta nos infernos."
Padre Nanna respondeu a Ninshubur:
Minha filha procurou o "Grande em cima",
procurou o "Grande em baixo",
200 Inanna procurou o "Grande em cima",
procurou o "Grande em baixo"
As leis dos infernos, as... leis, ao lugar das leis
ela chegou.
Quem é que no lugar delas...?"
Não lhe assistiu o Padre Nanna,
e Ninshubur dirigiu-se a Eridu.
Em Eridu, quando entra no palácio de Enki,

205 Chorando, diz a Enki:
"Ó Padre Enki, não consintas que tua filha seja morta nos infernos,
"Não consintas que teu bom metal de pó se cubra nos infernos,
"Não consintas que teu bom lápis-lazúli seja quebrado em pedra de pedreiro,
"Não consintas que tua madeira de buxo seja cortada em tábua de carpinteiro,

210 "Não consintas que a virgem Inanna seja morta nos infernos."
Padre Enki responde a Ninshubur:
"Que havia de acontecer a minha filha! Que aflição a minha!"
"Que havia de acontecer à rainha da terra inteira! Que aflição a minha!"
"Que havia de acontecer à serva do templo dos céus! Que aflição a minha."

215 De sua unha tirou imundície e com ela formou o Kurgarru,
De sua unha de vermelho pintada, tirou imundície, e com ela formou o Kulaturru.
Ao Kurgarru, deu o alimento da vida,
Ao Kulaturru, deu a a água da vida,
Padre Enki diz a Kulaturru e Kurgarru:
(*19 linhas gravemente danificadas*)

220 "Sobre o cadáver suspenso de uma estaca, lançai o "pulku" e o "melamu",
"Sessenta vezes o alimento da vida, sessenta vezes a água da vida, sobre ele derramai,

"Decerto Inanna ressurgirá.
(*lacuna de cerca de 20 linhas*)
Sobre o cadáver suspenso de uma estaca...
A pura Ereshkigal responde a Kalaturru e
Kurgarru:

225 "O cadáver..."
Sobre o cadáver eles...:
Sobre o cadáver suspenso de uma estaca eles
aspergiram o "pulku" e o "melamu",
Sessenta vezes o alimento da vida, sessenta
vezes a água da vida, sobre ele derramaram.
Inanna ressurgiu.

230 Sobe Inanna dos infernos,
Fugiram os Anunnaki,
E agora, que habitante dos infernos,
Aos infernos baixará em paz?
Quando dos infernos Inanna surge,

235 Em verdade, diante dela os mortos se
precipitam.
Sobe Inanna dos infernos,
Os demônios pequenos, como dardos,
Os demônios grandes, como...
Caminhavam a seu lado.

240 Quem por sua face não era núncio,
empunhava uma verga,
Quem por seu corpo não era mensageiro,
cingia uma arma,
Aqueles que a acompanhavam,
Aqueles que acompanhavam Inanna,

Eram seres que não conhecem o alimento,
que a água não conhecem,

245 Que não comem a farinha da aspersão,
Que não bebem a água da libação,
Que ao flanco do homem arrancam a
mulher,
Que ao... da ama arrancam a criança.
Inanna ressurge dos infernos.

250 Quando Inanna dos infernos vem surgindo,
Seu núncio, Ninshubur, a seus pés se
posternou,
No pó se sentou, de estopa se vestiu.
E à pura Inanna, os demônios dizem:
"Ó Inanna, aguarda diante da tua cidade,
vamos levá-lo daqui."

255 E aos demônios à pura Inanna responde:
"Meu núncio das propícias palavras,
"Meu portador das verídicas palavras,
"Que não traiu meus propósitos,
"Não esqueceu meus mandamentos,

260 "Encheu o céu de prantos por mim,
"No sacrário do concílio bradou por mim,
"Cravou as unhas em seus olhos por mim,
cravou as unhas em sua boca por mim,
"Com as unhas rasgou seu amplo... que
não... com um homem,
"Como um pobre, uma só roupa vestiu,
por mim,

265 “A Ekur, palácio de Enlil,
“Em Ur, ao palácio de Nanna,
“Em Eridu, ao palácio de Enki,
“Ele me trouxe à vida.”
Sigamo-la a Umma, ao Sigkurshagga
sigamo-la.”

270 Em Umma, do Sigkursagga,
Shara a seus pés se posternou.
No pó se sentou, de estopa se vestiu.
E à pura Inanna, os demônios dizem:
“Ó Inanna, aguarda diante da tua cidade,
vamos levá-lo daqui.”

275 E aos demônios a pura Inanna responde:
(*três linhas ilegíveis*)
“Sigamo-la a Badtibira, ao Emushkalamma
sigamo-la.”
Em Badtibira, do Emushkalamma,
Latarek a seus pés se posternou,
Sentou-se no pó, de estopa se vestiu.

280 E à pura Inanna, os demônios dizem:
“Ó Inanna, aguarda diante da tua cidade,
vamos levá-lo daqui.”

E aos demônios a pura Inanna responde:
(*desconhece-se o resto do poema*)

2 – ISHTAR[1]

Na Terra Sem Regresso, no reino de
Ereshkigal,
Ishtar, filha de Sin, pôs o sentido.
Sim, a filha de Sin pôs o sentido.
Na casa tenebrosa onde Erkal(la) habita,
5 Na casa que ninguém deixa, nela havendo
entrado,
No caminho em que a ida não tem volta,
Na casa onde a quem entra, a luz é
arrebatada,
Onde o pó é o manjar, e o barro o alimento
Onde a luz não veem, e nas trevas residem,
10 Onde se vestem como as aves, com asas por
roupagem,
Onde, sobre a porta e o ferrolho, a poeira
está espalhada.
Quando Ishtar chegou à porta da
Terra Sem Regresso,
Ao guarda da porta disse estas palavras:
"Ó guarda da porta, abre tua porta,
15 Abre tua porta, para que eu possa entrar.
Se não abres tua porta, e eu não posso entrar,
A porta vou despedaçar, o ferrolho destroçar;
O umbral vou despedaçar, os batentes
destroçar;
Vou reerguer os mortos, devoradores dos vivos,

1. Texto traduzido de ANET 107 ss.

20 E o número dos mortos, os dos vivos farei superar."
O guarda da porta abriu a boca para falar,
Dizendo à sublime Ishtar:
"Detém-te, minha Senhora, não derrubes a porta,
"Teu nome, à Rainha Ereshkigal, eu vou anunciar."
25 Entrou o guarda da Porta, e diz a Ereshkigal:
"Eis que tua irmã Ishtar à porta está esperando,
"Ela, que protege os grandes festivais,
"Que diante de Ea, o abismo remove."
Quando Ereshkigal ouviu estas palavras,
Como o tamaris cortado, seu rosto empalideceu,
30 Como o colmo macerado, seu lábio enegreceu.
"Que atiçou seu coração contra mim? Que impeliu seu espírito para aqui?
"Pois ela quer que eu beba água com os Anunnaki?
"Vou eu comer barro, em vez de pão, e beber água da lama em vez de cerveja?
"Vou eu deplorar os homens que deixaram suas esposas?
35 "Vou eu lamentar as moças que foram arrancadas ao regaço de seus amantes?
"Ou vou chorar a criancinha que prematuramente se despediu?
"Anda, Guarda da porta, abre a porta para ela,
"Com ela procede, conforme às leis antigas."
O Guarda da porta, a porta lhe foi abrir:

40 "Entra, minha Senhora, que sobre ti se
regozije o Cutha,
"Que o palácio da Terra Sem Regresso, com
tua presença se alegre."
Quando a primeira porta a fez transpor, a
grande coroa de sua cabeça ele lhe tirou.
"Por que, ó Guarda da porta, a grande coroa
de minha cabeça tu retiras?"
"Entra, minha Senhora, da Senhora dos Infernos, tais são os decretos."

45 Quando a segunda porta, a fez transpor, os
brincos de suas orelhas ele lhe tirou.
"Por que, ó Guarda da porta, os brincos de
minhas orelhas tu retiras?"
"Entra, minha Senhora, da Senhora dos
Infernos, tais são os decretos."
Quando a terceira porta, ele a fez transpor,
o colar de seu pescoço ele lhe tirou.
"Por que, ó Guarda da porta, o colar de meu
pescoço tu retiras?"

50 "Entra, minha Senhora, da Senhora dos
Infernos, tais são os decretos."
Quando a quarta porta, ele a fez transpor, os
adornos dos seus seios ele lhe tirou.
"Por que, ó Guarda da porta, os adornos dos
meus seios tu retiras?"
"Entra, minha Senhora, da Senhora dos
Infernos, tais são os decretos."
Quando a quinta porta, ela a fez transpor, a
cinta de pedra de genitura ele lhe tirou.

55 "Por que, ó Guarda da porta, a cinta das
pedras de parturir tu retiras?"
"Entra, minha Senhora, da Senhora dos
Infernos, tais são os decretos."

Quando a sexta porta ele a fez transpor,
as fivelas de suas mãos e pés ele lhe tirou.
"Por que, ó Guarda da porta, as fivelas
de minhas mãos e pés tu retiras?"
"Entra, minha Senhora, da Senhora dos In-
fernos, tais são os decretos."

60 Quando a sétima porta, ele a fez transpor,
a roupa do pudor de seu corpo ele lhe tirou.
"Por que, ó Guarda da porta, a roupa do
pudor de meu corpo tu retiras?"
"Entra, minha Senhora, da Senhora dos
Infernos, tais são os decretos."
Logo que Ishtar acabou de descer à
Terra Sem Regresso,
Ereshkigal a viu, e de cólera explodiu
à sua presença.

65 Ishtar, irrefletidamente, arremessou-se
sobre ela.
Ereshkigal abriu a boca para falar,
A Namtar, seu vizir, estas palavras dizendo:
"Anda, Namtar, encerra-a no teu palácio,
"Solta contra ela, Ishtar, as sessenta
moléstias:

70 "Moléstia dos olhos contra seus olhos,
"Moléstia dos flancos contra seus flancos,
"Moléstia do coração contra seu coração,
"Moléstia dos pés, contra seus pés,
"Moléstia da cabeça, contra sua cabeça,

75 "Contra todos os seus membros, contra todo
seu corpo!"
Depois que a Senhora Ishtar aos Infernos
desceu,
O touro não cobre a vaca, o jumento não
emprenha a jumenta.

Na rua, o homem não se chega à moça.
O homem deita-se em seu quarto, e a moça para o outro lado,
80 …...........................
deita-se...

1 O semblante de Papsukkal, vizir dos grandes deuses, sucumbiu, sua face se turvou.
De luto se vestiu e os longos cabelos soltou.
Ao encontro de Sin, seu pai, Papsukkal foi chorando,
Suas lágrimas corriam diante do soberano Ea:
5 "Ishtar desceu aos Infernos, ela não regressou.
Desde que Ishtar desceu à Terra Sem Regresso,
O touro não cobre a vaca, e o jumento não emprenha a jumenta,
Na rua, o homem não se chega à moça.
O homem deita-se em seu quarto,
10 E a moça para o outro lado."
Ea, em seu prudente coração, uma imagem concebeu,
E criou Asushunamir, um eunuco:
"Ergue-te, Asushunamir, à porta da Terra Sem Regresso vai,
As sete portas da Terra Sem Regresso, para ti serão abertas,
15 Ereshkigal em te vendo, ela se regozijará.
Quando seu coração estiver acalmado, e seu humor feliz,

Faz que ela profira o juramento dos grandes
deuses!
Então ergue a cabeça e presta sentido ao odre
da água da vida:
"Peço-vos, Senhora, o odre da água da vida;
consente que me deem essa água da qual eu
[possa beber."
20 Ereshkigal, mal ouviu estas palavras,
Bate nas coxas, morde os dedos:
"Uma coisa me pedes, que não devia ser
pedida.
Vem, Asushunamir, eu te amaldiçoo com a
grande maldição!
O alimento das valetas há de ser teu manjar.
25 O esgoto da cidade há de ser tua bebida.
A sombra dos muros há de ser teu refúgio,
A soleira das casas há de ser tua morada,
O ébrio e o sequioso hão de bater nas tuas
faces!"
Ereshkigal abriu a boca para falar,
30 A Namtar, seu vizir, estas palavras dizendo:
"Ergue-te, Namtar, à porta do Egalgina bate,
Adorna seus umbrais com pedras de coral,
Traze os Anunnaki e senta-os em tronos de
ouro,
Asperge Ishtar com a água da vida, e tira-a da
minha presença!"
35 Namtar foi e do Egalgina à porta bateu,
Adornou os seus umbrais com pedras de
coral,
Trouxe para fora os Anunnaki, sentou-os em
tronos de ouro,
Aspergiu Ishtar com a água da vida e tirou-a
da presença dela.

Quando pela primeira porta a fez sair, sua
roupa de pudor lhe restituiu.
40 Quando pela segunda porta a fez sair,
as fivelas de suas mãos e pés lhe restituiu.
Quando pela terceira porta a fez sair, a cinta
de pedra de genitura lhe restituiu.
Quando pela quarta porta a fez sair, os
adornos de seus seios lhe restituiu.
Quando pela quinta porta a fez sair,
o colar de seu pescoço lhe restituiu.
Quando pela sexta porta a fez sair, os brincos
de suas orelhas lhe restituiu.
45 Quando pela sétima porta a fez sair, a grande
coroa de sua cabeça lhe restituiu.
"Se ela não pagou o preço do resgate, torna
com ela.
Quanto a Tamuz, o amante de sua
mocidade,
Lava-o com água pura, cinge-o com
doce óleo;
Veste-o com trajo vermelho, fá-lo
tocar numa flauta de lápis-lazúli,
50 Faz com que as cortesãs o ponham de
bom humor."
Quando Belili estava atando as joias
E o colo dela encheu-se de colares,
Ouvindo seu irmão jogou as joias sobre...
De modo que os colares encheram...
55 "Meu único irmão, não tragas desgraça
para mim!
No dia em que Tamuz vier a mim, quando,
com sua flauta de lápis-lazúli e seu anel de
cornalina ele vier a mim,

Quando, com seus homens lamentosos e
suas mulheres lamentosas, ele vier a mim,
Poderão os mortos erguer-se e sentir o cheiro
do incenso."

3 – DA EPOPEIA DE GILGAMÉS[2]

"Ah, o tempo em que tinha realmente o
tambor na casa do carpinteiro
o tempo em que a esposa do carpinteiro parecia-se realmente com a minha mãe
que me
[pariu,
e a filha do carpinteiro parecia-se realmente
com a minha irmã mais moça!
ó, quem me trará o meu tambor dos infernos?
5 quem me trará a baqueta do meu tambor
dos infernos?"
Diz Enkidu então a Gilgamés seu senhor:
"Meu senhor, por que é que choras, e o teu
coração está tão doente?
ó, eu te trarei o teu tambor dos infernos,
eu te trarei a baqueta do teu tambor dos
infernos."
10 Diz então Gilgamés a Enkidu seu servo:
"Se vais descer aos infernos,
eu te direi algumas palavras, guarda minhas
palavras
ouve bem as minhas advertências:
trajes limpos não vestirás

2. Traduzido a partir de ANET 97 ss.

15 como um que viaja te assinalariam.
Com o óleo suave da jarra não te ungirás
por sua fragrância, em torno de ti eles se
reuniriam.

Bastão de arremesso dentro do inferno
tu não arremessarás
tais golpes com este bastão de arremesso
te cercariam.
20 Um cajado nas tuas mãos tu não tomarás
os espíritos por tua causa se tremeriam.
Sandálias nos pés tu não deves prender
e contra os infernos nenhum ruído tu
deves fazer
a esposa que amas não deves beijar
25 na esposa que tu detestas não deves bater
e o filho que amas não deves beijar
no filho que tu detestas não deves bater
pois os lamentos do inferno assim te
prenderiam.
Aquela que jaz, aquela que jaz, a mãe de
Ninazu, aquela que jaz,
30 seus santos ombros os trajes não cobrem,
não estão envolvidos em panos seus seios
em forma de jarro."
Enkidu não deu ouvidos às advertências do
seu senhor.
Os trajes limpos vestiu
como um que viaja o assinalaram.
35 Com o óleo suave da jarra se ungiu
por sua fragrância em torno dele se
reuniram.

Bastão de arremesso dentro do inferno
ele o arremessou
tais golpes com este bastão de arremesso
o cercaram.
Tomou um cajado nas mãos por sua causa
os espíritos tremeram.
40 Prendeu sandálias aos pés
e fez ruído contra os infernos
a esposa que amava beijou
a esposa que detestava bateu
o filho que amava beijou
45 o filho que detestava bateu
e as lamentações do inferno então o
prenderam.
Aquela que jaz, aquela que jaz, a mãe de
Ninazu, aquela que jaz,
seus santos ombros os trajes não cobrem
não estão envolvidos em panos seus seios
em forma de jarro.
50 Ela não permitiu a Enkidu ascender dos
infernos.
Namtar não o prendeu, Febre não o
prendeu, os infernos o prenderam.
O inexorável representante de Nergal não
o prendeu, os infernos o prenderam.
Então meu senhor, o filho de Ninsun
chorando sobre Enkidu, seu servo,
55 veio sozinho a Enkur, ao templo de Enlil:
Pai Enlil, ó, meu tambor caiu nos infernos
a baqueta do meu tambor caiu nos infernos;
Namtar não o prendeu, Febre não o prendeu
os infernos o prenderam
O inexorável representante de Nergal
não o prendeu,
os infernos o prenderam

60 O inexorável representante de Nergal não
o prendeu, os infernos o prenderam
Não caiu no campo de batalha dos homens
os infernos o prenderam.
O pai Enlil não intercedeu por ele;
ele veio então a Ur:
Ó pai Sin, meu tambor caiu nos infernos
a baqueta do meu tambor caiu nos infernos.
65 Enkidu que eu mandei buscá-los, os infernos
o prenderam.
Namtar não o prendeu, Febre não o prendeu,
os infernos o prenderam.
O inexorável representante de Nergal
não o prendeu,
os infernos o prenderam.
Não caiu no campo de batalha dos homens;
os infernos o prenderam!
O Pai Sin não intercedeu por ele.
Ele veio então a Eridu
70 "Ó pai Ea, meu tambor caiu nos infernos,
a baqueta do meu tambor caiu nos infernos;
Enkidu, que eu mandei buscá-los, os
infernos o prenderam.
Namtar não o prendeu, Febre não
o prendeu,
os infernos o prenderam.
O inexorável representante de Nergal
não o prendeu,
os infernos o prenderam!
75 Não caiu no campo de batalha dos homens;
os infernos o prenderam!
Então o pai Ea por ele intercedeu.
Disse a Nergal, o valente heroi:
"Ó valente heroi Nergal

abre um buraco na terra
80 para que o espírito de Enkidu possa sair
dos infernos
e dizer a seu irmão o que nos infernos há!
Nergal, o valente herói a Ea atendeu
e mal acabava de abrir um buraco na terra
o espírito de Enkidu, como um sopro
de vento,
escapou dos infernos.
85 Eles então se abraçaram, e beijaram-se
um ao outro
e trocaram palavras, lamentando-se
um ao outro.
"Conta-me meu amigo, conta-me
meu amigo,
conta-me o regime que nos infernos viste."
"Eu não te contarei, eu não te contarei
90 mas se eu te conto o regime que
nos infernos vi,
senta-te, então, e chora!"
"Eu me sentarei, então, e chorarei!"
"Meu corpo... que tu tocaste exultando
em teu coração
os vermes o devoram, como a um traje velho.
95 "Meu corpo... que tu tocaste exultando
em teu coração,
…..está cheio de pó.
Ele gritou "Ai!" e se lançou no pó.
Gilgamés gritou "Ai!" e se lançou no pó.
".... tu viste?" "Eu vi."
…...
…...
(2') …? "Eu vi:
…. lágrimas encima."

…? "Eu vi:
…. come pão."
….? "Eu vi:
…. bebe água."
… tu viste?" "Eu vi
(10') …. seu coração exulta."
…. tu viste?" "Eu vi:
tem os braços nus como os de um bom
escriba.
…. entra no palácio"
…. tu viste?" "Eu vi:
118 como um bonito estandarte...."
…..
…..
…..
145 "Aquele que tombou do mastro, tu o viste?
"Eu o vi:
Apenas.... tiradas as cavilhas."
"Aquele que morreu de morte repentina,
tu o viste?"
"Eu o vi:
150 seu pai e sua mãe sustentam-lhe a cabeça
e sua esposa chora sobre ele."
"Aquele cujo cadáver a estepe repeliu,
tu o viste?"
"Eu o vi:
Seu espírito não acha repouso nos infernos."
"Aquele cujo espírito não tem quem dele
cuide, tu o viste?"
"Eu o vi:
Dos restos da vasilha, das cascas de pão e
das sobras da rua ele se alimenta."

4 – UMA VISÃO DOS INFERNOS[3]

Kumma repousou e contemplou em sonhos uma visão noturna... "Eu suportei, eu vi seu esplendor terrível...

Eu vi Namtar, o vizir dos infernos, aquele que dá as sentenças; diante dele estava um homem; ele segurava com a mão esquerda o cabelo de sua cabeça, e com a mão direita segurava uma espada...

Namtartu, sua concubina, tinha cabeça de kuribu, mãos e pés humanos. A deusa morte tinha cabeça de serpente-dragão, mãos humanas e pés de...

O perverso... tinha cabeça e mãos de homem; seu toucado era uma coroa; seus pés eram os do pássaro... e com o pé direito ele pisava num crocodilo. Aluhapu tinha cabeça de leão, quatro mãos e pés humanos.

O Amparador do Mal tinha cabeça de pássaro; suas asas estavam abertas e ele voava de cá para lá; suas mãos e pés eram humanos. "Leva depressa", o barqueiro dos infernos, tinha cabeça de pássaro Zu; suas mãos e pés... tinha cabeça de boi, quatro mãos e pés humanos. O perverso Uttuku tinha cabeça de leão, quatro mãos e pés de pássaro Zu. Shulak era um leão normal que ficava-lhe sobre as pernas traseiras.

Mamitu tinha cabelo de cabra, mãos e pés humanos. Nedu, o porteiro dos infernos, tinha cabeça de leão, mãos humanas, pés de pássaro. Todos os Males tinham duas cabeças, uma cabeça de leão, outra cabeça… tinha três pés, os dois dianteiros de pássaro, o de trás

3. Traduzido a partir de ANET 109.

de boi; estava cheio de um brilho amedrontador. Havia dois deuses cujos nomes desconheço – um deles tinha cabeça, mãos e pés de pássaro Zu; na mão esquerda....?

O outro tinha cabeça de homem; seu toucado era uma coroa; na mão direita segurava um bastão e na esquerda... Ao todo cinquenta deuses estavam presentes. Quando eu os vi rezei por eles.

Havia também um homem cujo corpo era negro como breu; seu rosto era semelhante ao do pássaro Zu; estava vestido com um manto vermelho e carregava na mão esquerda um arco, na mão direita uma espada; com o pé esquerdo pisava numa serpente.

Quando voltei meus olhos o valente Nergal estava sentado num trono régio; seu toucado era uma coroa de realeza; nas suas mãos carregava dois bastões de cólera; duas cabeças… estavam derribados; do … de seus braços brotavam raios; os Annunaki, os grandes deuses, ficavam curvados à direita e à esquerda...

O inferno estava cheio de terror; diante do príncipe ficava a extrema quietude; … suspendeu-me pelos cachos da minha testa e pôs-me diante dele.

Quando eu o vi, minhas pernas tremeram, seu brilho pavoroso me esmagou; ao me curvar beijei os pés de sua divindade; e quando me esgui ele fitou-me sacudindo a cabeça.

Então, com um grito feroz ele uivou colericamente contra mim, como uma tempestade furiosa; o cetro de sua divindade, que está cheio de terror, como uma víbora, dirigiu-o contra mim para me matar. Ishum, o seu conselheiro, o intercessor que poupa a vida, que ama a verdade, etc., falou então: “Não mates o homem, bra-

vo soberano dos infernos! Deixa que todos os súditos da terra conheçam para sempre a tua fama." O coração do todo poderoso, o que tem a força suprema e vence todos os Males, como água clara da fonte ele o tornou brando.

Nergal declarou então: "Por que tu desprezaste a minha esposa amada, a Rainha dos infernos?

Por suas sublimes ordens imutáveis, Biblu, o carniceiro dos infernos, irá confiar-te a Lugulsala, o guardião, que pode conduzir-te pela porta de Ishtar-Aya.

Não me esqueças e não me renegues e eu não imporei a sentença de morte; todavia, por ordem de Shamash, haverá desgraça, opressão e distúrbios… irão juntamente derrubar-te. Por causa de seu selvagem tumulto o sono não te abismará.

O espírito do morto, que viste nos infernos, é o daquele sublime pastor que todas as terras, de leste a oeste, fez prosperar como... quando reinava sobre todas elas; aquele a quem Ashur, para seu sacerdócio, … a celebração do santo Festival do Ano Novo na Planície, no Jardim da Abundância... para sempre decretou, e cujo corpo Yabru, Humba e Naprushu protegeram, cujas colheitas preservaram, cujo exército e acampamento socorreram, de modo que nenhum guerreiro em seu carro ousava dele se aproximar.

E ele, teu genitor, o experiente, o de vasta compreensão, o de espírito amplo e sábio, que pondera os desígnios da terra, a quem ocultou sua intenção com as palavras, e a quem participou do proibido e espezinhou o sagrado – a vós ambos esmagará em toda parte o brilho temível de sua majestade.

Possam estas palavras ficar presas em vossos corações como num espinheiro! volta às supernas regiões antes que

eu torne a pensar em ti!" Quando ele acabou de falar-me eu acordei." E como um homem que derramou seu sangue, e perambula sozinho nos pântanos, e sobre o qual se ergueu o bastão enquanto seu coração pesava, ou como um porco novo que apenas acaba de desenvolver-se e cobriu sua companheira – com suas entranhas inchando constantemente – lançou imundície pela boca e pelo traseiro.

Soltou então um lamento dizendo: "Ai, meu coração!" e voando pela rua como uma flecha despejou em sua boca o pó da estrada e do mercado, enquanto continuava fazendo ecoar seu pavoroso brado "ai! ai de mim! por que ordenaste isto para mim?"

Assim falando, louvava pungentemente diante dos súditos de Ashur o valor de Nergal e de Ereshkigal, que tinham assistido favoravelmente este príncipe.

E quanto ao escriba que tinha aceito suborno previamente quando ocupava o posto de pai devido ao hábil entendimento que Ea lhe tinha concedido

Ele escutou no seu coração as palavras da prece, assim dizendo dentro dele:

"Afim de que os pactos para o mal não se tracem perto de mim nem se imprimam sobre mim, eu executarei o que Nergal mandou-me!"

Depois saiu, e repetiu-o no palácio, dizendo: "Esta será minha expiação."

ANEXO II

OS DOIS CANTOS FINAIS D'*OS LUSÍADAS* À LUZ DA TRADIÇÃO CLÁSSICA[1]

1. O PROBLEMA DA MITOLOGIA NOS OITO PRIMEIROS CANTOS E A SOLUÇÃO DE ANTÔNIO SALGADO JÚNIOR.

"Sendo certo que Camões é um poeta em quem facilmente se descobre um pronunciado sentido das realidades, como resolveu ele a irredutibilidade, pelo menos aparente, entre esse sentido e a interferência de deuses e deusas, em quem não acreditava e de que a história da viagem não falava, nem podia falar?" Por estas palavras, enunciou António Salgado Júnior, em 1938, o problema

1. Após sua apresentação no congresso referido na Anexo II, este texto foi publicado posteriormente no jornal *Correio Braziliense* (26 de Outubro de 1968) e republicado na revista Cultura 8 (1972), pp. 66-69. A pesquisadora Maria de Fátima Maia Ribeiro, em sua tese de doutorado *IV Colóquio Internacional de Estudos Lusobrasileiros: Relações culturais, identidade, alteridade* (UFBA, 1999), apresenta dados e análises sobre o evento.

da mitologia d'*Os Lusíadas* (Salgado Jr., A., *Os Lusíadas e a Viagem do Gama – O tratamento mitológico de uma realidade histórica*, Porto, 1939); e, ao que nos parece, o enunciado estabelece com admirável rigor e lucidez, o início da sua própria viagem e demanda da solução mais verossímil. De lastimar é que a publicação da conferência tivesse passado, a bem dizer, despercebida. Nem, de outro modo, se explicaria que a não mencionem, em seus livros mais recentes, os eruditos camonistas, que são os Profs. Hernâni Cidade (*Luís de Camões, II. O épico*. 2ª ed., Lisboa, 1953) e Fidelino de Figueiredo (*A Épica Portuguesa do Século XVI – Subsídios documentais para uma teoria geral da epopeia*. São Paulo, 1950). Em tais circunstâncias, seja-nos relevado o recurso ao próprio texto do opúsculo, com uma frequência e pormenor que só pretende evitar o risco da infidelidade.

Primeira verificação importante é a do *realismo* do Épico: realismo naturalístico "no cuidado com que são apontados os fenômenos naturais, a flora e a fauna das regiões recentemente descobertas", realismo geográfico "na notação a certo respeito minuciosa, da divisão física e política das terras conhecidas", realismo científico, "na precisão matemática das referências astronômicas ou atinentes a outros ramos diversos das ciências de então", realismo psicológico, "expresso num ou noutro desenho de caracteres", realismo histórico "que consiste no respeito escrupuloso pelas informações que … recebe dos cronistas e com fidelidade reproduz no seu poema" (Salgado Jr., p. 14).

Precisamente desse contínuo esforço do Poeta, por evitar os grandíloquos relatos de ações "fantásticas, fin-

gidas, mentirosas", é que resultou uma característica da moderna erudição, que se traduz em "esgaravatar no conteúdo do poema, para de novo o apresentar em triste prosa: a astronomia, a geografia, a zoologia, a botânica, a etnografia, a heráldica, a armaria, a medicina, etc., e por cima o calvário pedagógico dos estudos camonianos" (Fidelino, p. 308). Valham, como exemplo celebrado, as trezentas páginas de Luciano Pereira da Silva (*Obras Completas,* I. p. 201-521) acerca da *Astronomia dos Lusíadas*, um dos mais brilhantes contributos para a história da difusão em Portugal, das ideias científicas da Renascença, mas destituídas de qualquer interesse para o estudo da origem, essência e valor da grande epopeia.

Segunda verificação, tão importante como a primeira, é esta: sem mitologia, "ou melhor, sem o efeito de dois recursos artísticos perfeitamente antagônicos", tais como o realismo e a mitologia, a obra camoniana não seria o que é: a única e autêntica epopeia do Renascimento (Salgado Jr., p. 15).

A veracidade deste asserto só carece de esclarecimento quanto à motivação do recurso mitológico. Na opinião de Salgado Jr., a mitologia entra n'*Os Lusíadas* pela porta que lhe abriu a poética renascentista: reconhecia-se, então, que o "poder deslumbrante [de Homero e Vergílio] estava precisamente nesse tom irreal, naquela intimidade do humano e do divino, que faziam o encanto mágico das origens lendárias da Grécia e de Roma" (p. 18). E pode ser ampliada e aprofundada a explicação, dizendo, com o autor da *Épica Portuguesa no Século XVI* (P. 304-305), que a ambiência lendária dos Descobrimentos e da Conquista da Ásia, clamava

pelo poema épico que verificasse a tese de "superação dos Antigos … esse pensamento fixo, que … era do ambiente, era de todos os portugueses doentes de febre heroica".

Por conseguinte, na própria concepção d'*Os* Lusíadas, Camões teve de resolver o problema estético que se lhe deparava na urgência de conciliar a verdade histórica com a ficção mitológica, sem o que não existiria poema épico, no sentido das teorias literárias da Antiguidade e do Renascimento.

Ora, se é certo que os mitos e as personagens míticas da poesia grega e latina ainda podiam parecer histórias verídicas e entes reais, no momento em que a epopeia nasce, no Oriente, mais certo é que, no século XVI, irrompe, do extremo ocidente da Europa, aquela poesia em que os mitos claramente se revelam como pura ficção, e os deuses se apresentam como

> fabulosos
> Fingidos de mortal e cego engano,
> Só para fazer versos deleitosos
> servindo.

Se atendesse apenas à mitologia dos cantos I-VIII, Fidelino de Figueiredo não teria razão para se insurgir contra aquela "tristíssima estância LXXXII do canto décimo" (Fidelino, p. 303), ainda que, combinando-a com "dizeres do simpático censor Frei Bartolomeu Ferreira", obtenhamos a confirmação de ela "foi inegavelmente pedida pela censura ou quis prevenir tal exigência" (*ibid.*). Acrescente-se que, na verdade, esses versos

da estância LXXXII não ressoam como a "tuba sonora e belicosa" da epopeia, nem como a "agreste avena ou frauta ruda" do lirismo. Mas "tristíssima" não é ela, pois exprime, sem possibilidade de equívoco, o desígnio do poeta que mais habilmente separou a verdade histórica da ficção mítica, sem prejudicar de modo algum a unidade estética da sua obra.

Como tal desígnio se cumpriu, nos oito primeiros cantos d'*Os Lusíadas*, - eis o que nos mostrou Salgado Júnior nas ótimas páginas do seu livrinho.

A estância LXXXII do canto décimo proclama que, na ideia de Camões, os deuses não têm existência. Simpático ou não, jamais o censor teria acreditado na boa fé do Poeta, se não verificasse o seu propósito de evitar todo o contato dos deuses com a realidade (Salgado Jr., p. 21). Assim, nos cantos I-VIII, far-se-á que o Gama "ignore os deuses, lhes não reconheça as intervenções, não tenham com eles qualquer contato. E com ele os seus marinheiros. Importará que nem uns nem outros, os suspeitem" (*ibid.*). Quanto aos deuses, far-se-á que "se movam no plano invisível dos Olimpos, ou que, junto dos homens, nunca deles se tornem visíveis" (*ibid.*). "Aparecimentos de figuras da fábula aos personagens da realidade histórica são afinal apenas estes: o dos rios a D. Manuel, e o do Adamastor ao Gama" (p. 26). Forçoso será, porém, que de algum modo o plano mitológico, necessário à estrutura do poema épico, intercepte o plano real da história que, para Camões e todos os portugueses do século XVI, é a única epopeia que conhecem e reconhecem. Daí, "para cada gênero de intervenção [dos deuses] um processo especial de a in-

tegrar na realidade ... (a) o processo do *disfarce humano*, reservado a rodas as intervenções de Baco; (b) o processo da *interpretação do milagre*, reservado às intervenções de Vênus e Júpiter; e (c) o processo de *preparação por ambiente realista*, reservado a todos os casos de --- transferência dos dados histórico-lendários" (*ibid.*).

2. O PROBLEMA DA MITOLOGIA NOS CANTOS IX E X E A SOLUÇÃO DE FIDELINO DE FIGUEIREDO

A persuasiva argumentação de Antônio Salgado Júnior conclui pelo *caráter verdadeiramente a-mítico da chamada mitologia dos Lusíadas, nos oito primeiros cantos do poema.* Muito menos convincente é a sua explicação do contraste que, do mesmo ponto de vista, se nos oferece, ao abordarmos a leitura dos dois últimos: nestes, a mitologia excede amplamente a medida estética de qualquer engenhoso artifício de composição.

Para a solução do problema que nos propõem dos cantos IX e X temos que iniciar o caminho que nos abriu *A Epopeia Portuguesa no Século XVI*, da autoria do Prof. Fidelino de Figueiredo, obra publicada em volumoso tomo pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (LETRAS, nº 6, 1950) e, em especial, o capítulo décimo nono da segunda parte, intitulado "A contemplação do Universo". Não seria exagerado reservar a essas páginas um lugar de absoluta distinção, na vastíssima bibliografia camoniana, se considerarmos que constituem elas, talvez, a única tentativa para resolver um problema de importância capital: não o da "astronomia dos Lusíadas", ou

qualquer outro congênere, que se enuncie sobre o rigor científico ou o valor histórico-cultural de versos singulares ou estâncias isoladas, mas sim, o de *uma relação necessária entre a cosmologia do canto décimo, a estrutura geral do poema e a mensagem universal do poeta.*

Em nossa opinião, - e o Prof. Fidelino de Figueiredo expressamente o reconhece -, o problema não ficou resolvido naquele capítulo de seu livro; mas o verdadeiro mérito e o incomparável valor do estudo resulta principalmente do seu enunciado, e esse, não há falsa solução que o comprometa.

Por que, para que, como teria surgido em Camões a ideia de pôr em verso heroico uma cosmologia, quase no termo do poema, quando já havia cantado, de princípio a fim, as viagens, perigos e guerras que largamente provaram o "peito ilustre lusitano"?

A pergunta admite muitas respostas; mas é evidente que só uma há de corresponder ao desígnio do poeta. A do Prof. Fidelino de Figueiredo tem de ser lida e meditada por quem quer que ouse afrontar a questão. Antes, porém, ouçamos a resposta de Salgado Júnior.

Nas páginas que fecham o seu trabalho, atribuindo um "valor simbólico" a toda a efabulação da viagem de regresso, o autor de *Os Lusíadas e a Viagem do Gama* talvez tenha querido dizer que os dois últimos cantos são aqueles em que a mitologia irrompe sem os entraves impostos pelo sentido da realidade histórica. Eis as derradeiras linhas do opúsculo: "... a maior recompensa que foi reservada ao Gama foi um gozo de espírito: subir-se, alçar-se à compreensão da disposição da Máquina do Mundo. Desta sorte, eis que Camões encontra corres-

pondente à divinização do "estilo" antigo: o Gama é subido, é exalçado, é posto ao par de mistérios altos, reservados a deuses, tocado pelo próprio de qualquer essência imortal. É, nesta simbólica clara, que Camões acaba por conferir-lhe o que os antigos começam por conferir aos seus heróis: o parentesco divino. Casa-o com Tétis. Liga-o à mesma árvore genealógica onde Hércules, Jasão, Ulisses, Enéas, andavam já ligados aos deuses" (Salgado Jr., p. 45).

A resposta de Salgado Júnior à questão acima formulada, seria, por conseguinte, que a cosmologia do canto décimo é um dos momentos em que se articula uma apoteose do Gama. Fidelino de Figueiredo consente e concorda, escrevendo que na Ilha Namorada, com o amor, "que em toda a viagem provavelmente lhes faltou", os nautas lusitanos receberam outra forma superior de prêmio, recompensa puramente intelectual: a contemplação do universo ou o exame direto da Máquina do Mundo (pp. 307-308). Mas logo trata de investigar as origens *históricas* daquelas estâncias (LXXVI – XCI) que outrora lhe pareceram "superfetação didática na estrutura da obra". Guiado por Soldati, crítico e editor de Pontano, através dos "meandros da poesia astrológica" (p. 326) da Antiguidade e do Renascimento, o autor da *Épica Portuguesa* adverte-nos de que "no patrimônio cultural da Renascença [há] uma forma de poesia sábia sobre o céu e as relações dos homens com ele, poesia de longa e nobre tradição (p. 311) que, direta ou indiretamente, poderia ter influído em Camões, no momento da gestação do canto décimo. A hipótese não

é inverossímil, e a prova do contrário mais compete a quem pretenda refutar tal influência.

Mas não fica por tanto (ou tão pouco, na opinião modesta do Prof. Fidelino), a ânsia de explicar o mistério da cosmologia d'*Os Lusíadas*. Com efeito, somos lembrados, também, da existência de um afresco, na "Stanza della Segnatura", num ângulo da sala, entre o "Parnasso" e a "Escola de Atenas", e que Rafael pintou a imagem que melhor poderia ilustrar aquela passagem d'*Os Lusíadas*. Descreve-a pormenorizadamente, o Prof. Fidelino de Figueiredo, e, depois de acrescentar que, com pequena alteração, é este o quadro pintado por Camões nas estrofes LXXVI-XCI, do canto décimo, alega: "é óbvio que nem o pintor se inspirou no poeta, nascido após a sua morte, nem este viu jamais o 'fresco' de Rosa" (p. 329), e conclui:

"Esta coincidência nada traz para essa fatigante investigação das fontes, em que se apuram os eruditos, mas vale como uma certidão de parentesco: o pintor e o poeta eram irmãos, porque a sua mãe espiritual era aquela idade áurea da Renascença italiana, com todo o seu patrimônio, incluindo nele essa presença constante do êxtase ante o firmamento" (*ibid.*).

3. UMA "CATÁBASE" NOS CANTOS IX E X DOS LUSÍADAS?

Se não o fascinasse a hipótese de uma direta ou indireta influência de escritos renascentistas na gênese da cosmologia do canto décimo, estamos certos de que o Prof. Fidelino de Figueiredo teria nomeado a obra que

mais estranhamos não ver mencionada no seu livro: o *Comentário* de Macróbio ao *Somnium Scipionis*.

O texto do gramático latino não foi descoberto ou recuperado pelos filólogos do Renascimento. Se, em um século, desde 1472, ano em que foi impressa em Veneza a edição "príncipe", até 1574, ano chegado à presumível data em que morreu Camões, o comentário foi reimpresso umas trinta vezes, e depois, em três séculos, isto é, de 1574 a 1893 (2ª edição do texto estabelecido por Eyssenhardt, para a Teubneriana), só mais quinze vezes, * o fato pode significar ou a persistência no mundo moderno, do enorme interesse que o mundo medieval manifestou por essa obra que, em parte, fora compêndio de astronomia, e em parte, um dos raros compêndios de filosofia platônica; ou a promoção das tendências astrológicas e astronômicas, peculiares ao Renascimento, que precedem o triunfo definitivo de Copérnico sobre Ptolomeu. Em todo o caso, não é menos verossímil que Camões tenha lido o Macróbio divulgado pelas escolas medievais, do que o Pontano ou qualquer outro escritor recomendado e espalhado pela moda italiana. É certo que o reinado de D. João II marca o início das disciplinas clássicas em Portugal; mas não menos certo é que a oposição peninsular à Reforma contrariou quanto pode a difusão do humanismo. Por isso, repetimos, tão verossímil é que a fonte de Camões tenha sido o Pontano "moderno", como o Macróbio "medieval". E se uma hipótese é mais provável do que a outra, em caso de ser necessário excluir uma delas, inclinar-nos-íamos decididamente para eliminar a primeira.

Alguns manuscritos medievais do *Comentário* de Macróbio incluem o texto original de Cícero. Antes de 1531, Duarte de Rezende traduziu-o em vernáculo, pois desse ano data a primeira impressão, na oficina de Germão Galhardo, em Coimbra, do fragmento da *República* (cf. *Livros de D. Manuel II, selecionados e apresentados por Joaquim de Carvalho*. Coimbra, 1950, p. 21). A tradução de Rezende é mais um indício da grande estima de que teria desfrutado, em Portugal, a obra de Macróbio, estima corrigida ou disciplinada, agora, pelo "gosto" que inclinou o erudito lusitano a verter o comentado e não o comentador.

Mais um passo no caminho para as fontes do Canto Décimo, conduzir-nos-á a apreciar a vantagem da hipótese "Cícero" sobre a hipótese "Pontano". Até hoje, não conseguimos obter um exemplar do poema de Pontano, mas depreende-se do exposto pelo Prof. Fidelino de Figueiredo, que se trata de um segmento italiano da linha tradicional, representada por Arato, em língua grega, e por Manílio, em língua latina. Na maior parte, desenvolveria metricamente proposições de ciência astronômica da sua época. Ora, o fragmento de Cícero e o comentário de Macróbio abrangem uma temática bastante mais vasta; e acontece que o excedente, nesses textos latinos, corresponde, de certo modo, ao excedente nos versos portugueses, e, em ambos os casos, tal excedente da astronomia, é uma *escatologia.*

Nas páginas de salgado Júnior e Fidelino de Figueiredo, precedentemente referidas, não faltam sinais de que os ilustres professores não andavam longe de admitir que a cosmologia do canto décimo, fazendo parte

desse quadro mais amplo que é a *apoteose* do Gama, poderia revestir-se, efetivamente, do significado escatológico que tentamos assinalar. Testemunham-no as últimas linhas que citamos de *Os Lusíadas e a Viagem do Gama*, algumas que já transcrevemos de *A Épica Portuguesa no Século XVI,* e outras, da mesma obra, cuja menção nos é vedada pelo tão breve espaço concedido a uma "comunicação".

A estância LXXXII, que tanto surpreende a crítica moderna, encontra-se precisamente onde devia estar, se, na realidade, Camões teve o intuito de influir no juízo da mesa censória. Até o fim do canto VIII, pode dar-se como certo que os deuses apenas serviram os desígnios artificiosos do poeta que se propusera verter a história em epopeia. No canto X é que urgia um expediente... "advocacial", nem que fosse ao preço de escandalizar as mesas censórias da posteridade, pois o mito, em vez de ficar à porta da "realidade", como acontecera nos primeiros cantos, nela se precipitava agora, por larga brecha que ele próprio recortava, à medida da sua estatura, no sobrevivente tecido da poesia antiga. A irrealidade de Baco, Vênus, Júpiter tinha de ser manifestamente expressa, para desviar a atenção da "realidade" de Tétis e das Ninfas. E não ousaremos afirmar peremptoriamente que muito verso do Canto IX não dissimule, no seu inocente erotismo, as míticas dimensões da Ilha Namorada. De quanto mais colorido, aroma e sabor da terra, se revestissem os "amores", tanto mais longe da imaginação do leitor permaneceria a suspeita de que todos aqueles versos finais, como muitos das antiquíssimas epopeias grega e latina, também compunham uma "catábase".

Catábase, no étimo sentido da palavra, é uma *descida*; e descida aos infernos é o canto XI da *Odisseia* e o canto VI da *Eneida*. Não há dúvida que Vergílio imitou Homero. Teria Camões imitado Vergílio, nos cantos IX e X d'*Os Lusíadas*? Ao primeiro exame, a questão parece decidir-se sensatamente pela negativa. Mas se nos recolhermos à memória do que foi, não esta ou aquela "descida aos infernos", mas toda a antiga literatura das catábases (cf. Pauly-Wissowa, art. *Katábasis*), já não se nos afigura tão fácil nem tão sensata a negação. Com efeito, além de um gênero "poético", cujas espécies se representam gloriosamente pelos cantos XI da Odisseia e VI da Eneida, há um gênero "filosófico", cujos espécimes mais conhecidos são o mito de Er, do livro X da *República* de Platão e o "Somnium Scipionis" que termina a *República* de Cícero. Não há dúvida de que Cícero imitou Platão, como Vergílio imitou Homero. Teria Camões imitado Cícero, nos cantos IX e X d'*Os Lusíadas*? Também, neste caso, a questão se decidiria pela negativa, se o confronto da catábase cicerônica com a catábase camoniana, demasiado se merecesse no pormenor. Imitar não é copiar; se o fosse, não teria existido uma literatura latina. Vergílio imitou Homero, mas o *descensus* da Eneida não é a *Nekyía* da Odisseia; Cícero imitou Platão, mas a reminiscência do Panfílio não é a aparição onírica do Africano. Camões pode ter imitado Vergílio, ou Cícero, ou ambos os escritores; mas a Ilha Namorada não será, por isso, Inferno ou Elísio.

Para além das singularidades da imaginação poética ou da conceptualização filosófica que distinguem, umas das outras, as "catábases" de Homero, Vergílio, Platão,

Cícero e Camões, há um traço que é característica comum a todo esse gênero de composições: a experiência única e excepcionalíssima do herói. A Ulisses, Eneias, Er, Scipião e Gama, sucede o que a bem poucos terá sucedido, e quando sucede, uma só vez na vida. Outro traço não menos característico é este: a "grande aventura", única e excepcional, compreende, como momento culminante, uma "visão do futuro". Ulisses saberá, por Tirésias, do seu regresso à Ítaca, Eneias ouvirá de Anquises a história de Roma, Er da Panfília regressa do Além com a revelação da Grande Justiça que o espera depois da morte, Scipião Emiliano escutará do primeiro Africano o relato comovente das glórias e misérias que lhe cabem em sorte, na vida terrena, e o Gama ficará ciente de que a viagem à Índia abriu o caminho do Império.

Experiência única e culminando em uma visão do futuro, - se tal é a essência das catábases -, catábase é, decerto, o final d'*Os Lusíadas*, e os traços comuns justificam, pelo menos, um "paralelo" que se agrupa naturalmente com os do Adamastor-Polifemo, sonho de D. Manuel-sonho de Eneias, e todos os demais que a análise comparativa já estabeleceu ou venha a estabelecer, entre a epopeia portuguesa e as epopeias clássicas.

Admitamos, *hipoteticamente,* que Camões, imitando Cícero, ao passo em que concebia um final d'*Os Lusíadas* semelhante ao final da *República*, no mesmo passo intentou extrair todas as consequências da imitação. E, nesse caso (hipotético!), não seria de admitir, igualmente, que *Os Lusíadas* devem ser relidos e reinterpretados, como se fossem a *República* de Camões?

Inversamente: se a análise literária pudesse mostrar que *Os Lusíadas* representam, em forma de epopeia, um verdadeiro tratado ético-político, não ficaria demonstrado também que a autêntica fonte da cosmologia do Canto X é o "Somnium Scipionis"?

Eis a hipótese que submetemos à apreciação dos ilustres e esclarecidos mestres de Literatura Portuguesa e Brasileira, com o firme propósito de escutar, na mesma disponibilidade de espírito, os argumentos que a defendam ou refutem.

COLEÇÃO ARCHAI

As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles
Thomas M. Robinson

Platão
Franco Trabattoni

Ensaios sobre o tempo na Filosofia Antiga
Fernando Rey Puente

Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX
Mario Vegetti

Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia
Alberto Bernabé

A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos *de Platão*
Fernando Muniz

Platão: helenismo e diferença – raízes culturais e análise dos diálogos
Maria Teresa Nogueira Schiappa de Azevedo

O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos pré-socráticos
Giovanni Casertano

Platão
Michael Erler

O exercício da razão no mundo clássico – perfil de Filosofia Antiga
Pierluigi Donini e Franco Ferrari

Plotino, escultor de mitos
Loraine Oliveira

O pensamento mítico no horizonte de Platão
Jaa Torrano

Catábases: estudos sobre viagens ao inferno na Antiguidade
Eudoro de Sousa

Caro Leitor,

Agradecemos pela aquisição desta publicação da Annablume Editora.

Desde 1993, a Annablume edita ensaios acadêmicos sobre os mais diversos temas ligados às Humanidades.

Gostaríamos de mantê-lo atualizado sobre nossos lançamentos, eventos, reedições e promoções nas áreas de seu interesse.

Basta acessar o nosso site (www.annablume.com.br), informar seus dados na seção *Cadastre-se* e selecionar os assuntos sobre os quais você deseja receber informações.

Obrigado e até breve!

José Roberto Barreto Lins
Editor

www.annablume.com.br